CONTOS DE MESTRES ZEN

TAIGU, SENGAI, HAKUIN E RYOKAN

PETER HASKEL

Tradução de Amadeu António

CONTOS DE MESTRES ZEN

TAIGU, SENGAI, HAKUIN E RYŌKAN

Peter Haskel, 2022

> Ó vós, homens de tristeza e austeridade, que pintais o rosto
> da Benevolência Infinita com um sobrolho eternamente
> carregado;
> lede no Livro Eterno, escancarado diante dos vossos olhos,
> a lição que ele vos ensinaria. As suas imagens não são em preto
> nem em tons sombrios, mas em cores vivas e radiantes;
> a sua música — salvo quando a afogais — não é feita de suspiros
> e gemidos, mas de canções e sons alegres.
> Escutai o milhão de vozes no ar de Verão e
> encontrai uma que seja tão lúgubre como a vossa. Lembrai-vos,
> se puderdes,
> do sentimento de esperança e prazer que cada feliz regresso do
> dia
> desperta no peito de todos os vossos semelhantes que
> não mudaram a sua natureza; e aprendei alguma sabedoria…
> quando os seus corações se elevam, não sabem porquê,
> com toda a alegria e felicidade que isso traz.
> — **CHARLES DICKENS**, *Barnaby Rudge*, 1841

> O sentido não nasce de sistemas de pensamento,
> mas de histórias.
> — **LORD JONATHAN SACKS**

ÍNDICE

Introdução
Contos de Taigu
Contos de Sengai
Contos de Hakuin e dos seus seguidores
Contos de Ryōkan
Abreviaturas
Notas
Bibliografia
Índice remissivo

INTRODUÇÃO

Quando eu estava a prosseguir os meus estudos de pós-graduação em Columbia, o especialista da universidade em Zen chinês e japonês era Philip B. Yampolsky, um estudioso formidável e exigente da história do Zen, que também desempenhava funções como diretor da Biblioteca do Leste Asiático. Com o seu bigode encaracolado, patilhas e um sobrolho permanentemente carregado, tinha o aspeto intimidante de um jogador de barcos a vapor do período anterior à Guerra Civil americana ou, para alguns dos seus subordinados japoneses, de um daimyō do **período Sengoku**, um dos senhores da guerra samurais cujas disputas incessantes aterrorizavam o Japão do final do século XV e do século XVI.

A minha tese, elaborada ao longo de muitos anos, tratava de Bankei Yōtaku (1622–1693) e de certos contemporâneos seus no Zen — todos eles indivíduos excêntricos e pitorescos, como o próprio Bankei —, protagonistas de muitas anedotas e lendas. Entreguei o rascunho ao Professor Yampolsky no seu gabinete, um recanto acolhedor com vista para a antiga biblioteca revestida de madeira. A mastigar um charuto gasto, folheou cuidadosamente o que eu lhe apresentava, começando, como sempre, pelas notas finais. À medida que avançava pelo texto, o seu rosto foi-se tornando gradualmente de um vermelho vivo. Por fim,

levantou os olhos por baixo de sobrancelhas cerradas e fitou-me com um olhar acusador.

— Mas isto são apenas histórias! — protestou. — Isto não é história…

É claro que ele tinha razão. Desalentado, voltei para a biblioteca e comecei a tarefa de reformular o meu trabalho em moldes estritamente académicos — uma experiência sóbria, mas inestimável. Num tom mais leve, e talvez para levantar o meu ânimo, o Professor Yampolsky telefonou-me no dia seguinte para sugerir que eu poderia guardar essas partes para o futuro, algo a que poderia regressar "depois da tese", e eu prometi sempre a mim próprio que faria exatamente isso.

Ainda hoje, a quarenta anos de distância, confesso que tais histórias — pois é disso que se trata, em maior ou menor grau — continuam a encantar-me. Na verdade, declaro-me culpado de encontrar nelas, em geral, mais "Zen" do que nos registos mais factuais — ou pelo menos mais historicamente verificáveis — do Zen no Japão pré-moderno. Leitores ocasionais que partilhem esta disposição são bem-vindos a saltar a introdução que se segue e as biografias individuais de cada secção, indo diretamente às histórias, que, afinal, são o núcleo do livro.

Em minha defesa, o Zen, desde os seus inícios ainda enevoados na China, onde se lê Chan, está profundamente entrelaçado com os seus mitos, contos e "histórias". Na verdade, é a preservação e celebração destes que conferiu ao ensinamento grande parte da sua singularidade e atraente. Por outras palavras: são as histórias e o seu fascínio duradouro que estão no coração de muito do que passou a associar-se ao Zen e ao seu desenvolvimento.

Entre os mitos mais familiares do Chan estão as histórias em torno de Bodhidharma († 528?), o monge sul-indiano semi-lendário e suposto Primeiro Patriarca do Chan chinês. Tendo trazido o ensinamento da Índia para a China, atravessando o rio Yangtzé sobre um único e delgado junco, diz-se que passou nove anos a meditar diante da parede de um penhasco. Aí é abordado por um aspirante a discípulo, o monge Huike (487–593), mais tarde Segundo Patriarca do Chan, que permanece na neve sem ser

atendido pelo mestre indiano até cortar um braço para demonstrar a sua sinceridade.

Outras histórias deste tipo estão no cerne do que se poderia chamar a escritura fundadora do Chan: o Sutra da Plataforma. Apesar das muitas referências a textos célebres do cânone budista, certos elementos tornam o *Sutra da Plataforma* distinto e distintamente chinês. Em particular, é o único sutra que trata especificamente de uma escola Chan e o único sutra que pretende transmitir não os ensinamentos de Shakyamuni, o Buda histórico, ou de outro buda ou bodhisattva indiano, mas os de um indivíduo chinês comum — um "buda vivo" presente num tempo e lugar concretos.

No texto, situado no início da dinastia Tang (618–907), Huineng, um leigo analfabeto que vende lenha no mercado, alcança subitamente a iluminação ao ouvir uma linha do *Sutra do Diamante*: "Manifesta a mente que não se apega a lado nenhum." Em seguida, dirige-se ao templo do Quinto Patriarca, Hongren (600–674), onde é relegado para trabalhos braçais, como uma espécie de passadeira humana a descascar o arroz do mosteiro.

Um dia, Hongren desafia os seus alunos a comporem um verso que exprima a sua compreensão do Chan. O monge sénior do templo, Shenxiu (605–706), pincela a sua composição numa parede pública e, ao vê-la, Huineng pede a um monge letrado que lha leia e que depois inscreva a sua resposta. O desfecho é que Hongren convoca secretamente Huineng na calada da noite e escolhe-o, entre monges eminentes, para se tornar o sexto (e último numerado) patriarca chinês, seu sucessor no Chan. Huineng, fugindo dos irmãos invejosos, refugia-se na floresta entre um bando de caçadores, acabando por emergir para defender a transmissão de mente para mente da iluminação súbita, transmitida pelo próprio Bodhidharma.

Esta transmissão directa e misteriosa de mestre para discípulo é o tema central das coleções de biografias Chan que surgem na China nos séculos X e início do XI. Essas obras recorrem a histórias dramáticas, frequentemente com o relâmpago do *vai-e-vem* de diálogos de encontro entre várias figuras. O mais antigo destes compêndios, a Colecção do

Salão dos Patriarcas (*Zutang ji*, 952), 444 apareceu nos últimos anos do período das Cinco Dinastias (907–942), um tempo breve, mas crítico para o Chan, de convulsão social e política entre o colapso da dinastia Tang e a fundação da dinastia Song (960–1279). Chamado "a história existente mais antiga do Chan", 555 o *Zutang ji* foi seguido por coleções biográficas que pretendem cronicamente registrar a "transmissão da lâmpada" da sabedoria intuitiva de mestre para discípulo, sobretudo o Jingde: Transmissão da Lâmpada (*Jingde chuandeng lu*) de 1004 e a sua sucessora de 1036, a Ampla Transmissão da Lâmpada de Tiansheng (*Tiansheng guangdeng lu*).

Esta última colecção, o *Guangdeng lu*, procura sustentar a superioridade não apenas do Chan face a outras escolas do Budismo chinês, mas de uma linhagem particular: a de Mazu Daoyi (709–788), com quem por vezes se diz começar o Chan tal como o conhecemos, e cujos métodos de ensino podiam incluir bater nos alunos com um bastão, gritar-lhes e puxar-lhes o nariz com violência.

As aparentes demonstrações gratuitas de violência e abuso nos registos de Mazu e dos seus descendentes podem, à primeira vista, parecer chocantes ou ofensivas. Era suposto que o fossem. Gerações de leitores do Leste Asiático viram nessas palavras e atos vigorosos não agressões arbitrárias, mas estímulos ao despertar — uma forma de curto-circuitar dramaticamente o enquadramento ilusório que nos separa da realidade, uma espécie de intervenção para sobressaltar o aluno para a vigília.

A rudeza está mais próxima, em espírito, dos Irmãos Marx ou de Laurel e Hardy do que da violência cega e da injúria de uma rixa de rua. A qualidade "de curral", como lhe chama um estudioso, era especialmente apelativa para membros bem-educados e refinados da elite burocrática chinesa. Na verdade, essa aspereza faz parte da urgência e do encanto característicos do Zen: direto e contundente, mas longe de ser um endosso — ou convite — à brutalidade por si mesma.

No *Guangdeng lu*, Mazu é aclamado como descendente espiritual de Bodhidharma e do Sexto Patriarca, Huineng, bem como progenitor espiritual de Linji Yixuan († 866), venerado como o mais ilustre

representante da linhagem de Mazu. A inclusão de um prefácio do imperador Song Renzong (r. 1022–1063) confere à coleção — e à sua visão particular do Chan de Linji como único ensinamento ortodoxo da escola — uma espécie de chancela oficial.

Estes relatos de transmissão (*deng lu*), cujas descrições de mestres Chan e das suas interações com alunos e entre si se tornam cada vez mais excêntricas, conduzem, por sua vez, a obras dedicadas aos ensinamentos de um único mestre Chan da era Tang ou das Cinco Dinastias. Conhecidas como yu lu (jap. *goroku*), "registos de palavras" ou "ditos" (embora incluam uma variedade de respostas sem palavras), o exemplo principal é o registo de Linji Yixuan, que dá nome à escola Linji (jap. Rinzai), a qual acabaria por dominar o Chan da dinastia Song.

O registo de Linji, o Linji lu, é notável por elementos do Chan "tresloucado" frequentemente associado, na imaginação popular, aos mestres do final Tang e das Cinco Dinastias. Um exemplo é o relato seguinte sobre a morte do colega obstinado de Linji, Puhua († 860), conhecido por vaguear pelas ruas a tocar um pequeno sino:

Um dia, Puhua andava pelas ruas a pedir às pessoas que encontrava uma túnica de peça única um traje típico, cosido, de monge chinês. Todos lhe ofereciam uma, mas ele recusava-as todas. Linji mandou o intendente do templo comprar um caixão e, quando Puhua voltou, o Mestre disse: "Arranjei-te uma túnica de peça única."

Puhua pôs o caixão aos ombros e foi pelas ruas a gritar: "Linji arranjou-me uma túnica de peça única. Vou até ao Portão Leste partir desta vida." A população correu toda atrás dele para ver.

"Não, hoje não", disse Puhua, "mas amanhã irei ao Portão Sul partir desta vida." De novo, toda a gente correu atrás dele para ver.

Depois de Puhua ter feito o mesmo durante três dias, já ninguém acreditava nele. Ao quarto dia, nem uma única pessoa o seguiu. Ele saiu sozinho para fora das muralhas da cidade, entrou no caixão e pediu a um transeunte que o pregasse. A notícia espalhou-se de imediato. A população veio toda a correr; ao abrirem o caixão, viram que ele tinha

desaparecido, corpo e tudo. Só se ouvia no céu o som do seu sino, afastando-se: *tilintar… tilintar… tilintar…*

Por mais familiares que sejam para estudantes de Chan, muitos dos episódios descritos nos clássicos do Chan e assinalados acima são manifestamente ficção, não facto. Até a comovente história de Huineng no *Sutra da Plataforma* foi caracterizada como "um brilhante e religiosamente significativo exercício de ficção". Ainda assim, há qualquer qualidade intangível nestas histórias que capturou a imaginação de gerações de praticantes de Zen — e continua a fazê-lo.

Subjacente a todos estes textos está a noção de que a transmissão, e aquilo que é transmitido, têm de ser vivos, diretos, constantemente em funcionamento, como uma bola lançada espontaneamente de um lado para o outro entre jogadores. Como observa Iriya Yoshitaka, o falecido estudioso de língua chinesa e Zen, ao falar de Mazu, o Chan insiste na manifestação, na atividade quotidiana, da experiência concreta da realidade. Por isso, as "palavras e atos", os relatos dos velhos mestres, por mais exagerados ou inverosímeis que pareçam, são vistos como revelações — testemunho da compreensão profunda dos antigos sobre as coisas tal como são.

Como acontece com tantas figuras da "idade de ouro do Chan", nos períodos Tang e das Cinco Dinastias, o nosso conhecimento específico das palavras frequentemente atrevidas de Mazu e Linji e dos seus métodos de ensino pouco ortodoxos deriva exclusivamente de fontes posteriores, sobretudo da dinastia Song. Investigação recente, tanto no Leste Asiático como no Ocidente, começou a subverter a imagem aceite — muitas vezes sectária — de um Chan que desceria diretamente dos mestres retratados em clássicos como o *Registo de Linji*. Albert Welter, por exemplo, defende de forma convincente que Mazu, Linji e todo o elenco de "mestres heróis do Chan" da idade de ouro são, em grande medida, "mitos", criados retrospectivamente por cronistas da China Song inicial.

O propósito desses cronistas era oferecer um ensinamento fresco, dinâmico e, por vezes, cru e frontal, que apelasse aos decisores culturais e políticos da nova época, inaugurando uma nova ortodoxia do Chan: a da linhagem Linji. Ao inserir habilmente este quadro revolucionário do Chan

Tang no enquadramento de um passado vagamente lembrado, o novo ensinamento ficou dotado de história e pedigree, por mais espúrios e artificiais que fossem.

O *Registo de Linji*, tal como o temos, sustenta Welter, "não é um reflexo de Linji, o homem, e dos seus ensinamentos", mas "uma formulação cuidadosamente traçada pelas mãos de contadores de histórias posteriores". Em parte, este desenvolvimento foi culturalmente determinado, atribuível a uma "tendência chinesa para a ficcionalização na história e na biografia, associada à importância das histórias".

Neste momento, tudo o que se pode dizer com certeza é que os registos dos mestres Chan dos séculos VIII e IX, com o seu arsenal de excentricidades impulsivas e palavras indomadas, existem em forma escrita pelo menos desde o limiar da dinastia Song. Mas se estas narrativas — e o mundo vívido que elas evocam — antecedem as crónicas dos séculos X e XI e, se sim, por quanto, permanece uma questão inquietante e possivelmente insolúvel.

O método do *kōan* (*gōng'àn*), que dominou grande parte do Zen desde a dinastia Song, centra-se também em narrativas de autenticidade incerta: as respostas, faladas ou não, de mestres venerados do passado — em especial os mestres dos períodos Tang e das Cinco Dinastias — registadas em coleções clássicas chinesas de *kōan*, como o *Registo da Falésia Azul* (*Biyan lu*, 1128) e o *Portão Sem Porta* (*Wumen guan*, 1229). Estas coleções incluem breves comentários interlineares (*hsialu*) que introduzem um novo idioma na literatura do Chan: uma justaposição distintiva e deliberadamente desconcertante de terminologia budista com elementos retirados da cultura literária e popular chinesa, incluindo provérbios, imprecações e outras expressões fortemente marcadas pela gíria da época. ("Nem conheces o cheiro da tua própria merda!" "Lavar um torrão de terra na lama." "Arrastar-se mutuamente para um poço de fogo.")

O *Registo da Falésia Azul* abre com o *kōan* "O 'Wu!' de Zhaozhou", que, com o mestre Linji Dahui Zonggao (1089–1163), venerado como o principal defensor do método do *kōan* na China Song, se tornou uma das entradas centrais para o estudo de *kōan* — e continua a sê-lo hoje.

Perguntaram a Zhaozhou:
— Um cão tem natureza de buda, ou não tem?
Zhaozhou disse:
— "Wu!" (jap. *Mu!*; literalmente, "não", "não tem", etc.).

Dahui exortava os seus alunos a concentrarem-se sem tréguas, na prática meditativa, no *huatou*, a "ponta", o "ponto crítico" ou a "essência" do *kōan* (aqui, por exemplo, a resposta de Zhaozhou: "Wu!"). Isso, afirmava Dahui, conduzia à "grande dúvida" (*dayi*), uma luta existencial avassaladora com o *kōan*, culminando em "grande *satori*" (*dawu*), um avanço espiritual extático para a natureza original das coisas, que derruba todas as experiências anteriores de realidade do praticante. "Podes ser assaltado por dúvidas", escreveu Dahui a um dos seus alunos, "dúvidas aos milhares, às dezenas de milhares; mas todas elas se resolverão numa única dúvida.

Rompe apenas a dúvida em torno do teu *huatou* e, instantaneamente, despedaçarás todas as tuas dúvidas…. Toma apenas o caso 'Um cão não tem natureza de buda…'. Se conseguires penetrar este 'Wu!', penetra-o imediatamente, por inteiro; não precisarás de ir interrogar outros, perguntar sobre as palavras do Buda, as palavras dos patriarcas, as palavras de mestres veneráveis por toda a parte, mas ficarás, daí em diante, para sempre esclarecido sobre o ser e o não-ser." Embora a meditação sentada, *zuoshan* (jap. *zazen*), fosse crucial para este empreendimento, o mais eficaz — dizia Dahui — para romper a barreira do *huatou* era uma prática ininterrupta no meio da atividade quotidiana.

Tal como os episódios fantasiosos em torno de Bodhidharma, do Sexto Patriarca e de Puhua, as coleções de *kōan* são, na maioria das vezes, histórias do passado lembradas, registadas e talvez até forjadas em gerações posteriores para edificação dos estudantes de Chan. Para esses praticantes, elas são verdadeiras — não num sentido literal, mas num sentido mais convincente: revelam, de forma insólita, enigmática e por vezes deliberadamente chocante, algo sobre a mente humana e o seu lugar no universo que não pode ser transmitido por meras palavras. É este "algo", inerente a tais histórias, que sustentou o ensinamento, em todas

as suas manifestações no Leste Asiático, ao longo de um milénio: primeiro na China, depois na Coreia e, por fim, no Japão.

Não é o continente, mas o Japão do período Edo (1600–1867/68), que fornece os materiais aqui apresentados. Embora também um cenário pré-moderno, está muito distante no tempo e na cultura dos mestres Tang e Song que formularam o que hoje conhecemos como Zen. Ainda assim, a observação de Iriya Yoshitaka sobre o Chan chinês continua a ser válida: o Zen japonês estabeleceu igualmente o seu "foco na atividade ordinária do indivíduo como função, como manifestação do absoluto". A maioria destas histórias japonesas — por mais assumidamente humorísticas e, por vezes, grosseiras — transmite algo do carácter dos mestres zen envolvidos, cuja realização deve estar claramente patente até nas situações mais humildes e improváveis.

A nova era inaugurada em 1600 pelo domínio Tokugawa, embora, tal como os seus precursores medievais, fosse essencialmente uma sociedade feudal governada por uma elite militar, revelou-se um período de paz e prosperidade sem precedentes no Japão. A escola Zen, que florescera na época anterior de guerras internas — o chamado período dos "Estados em Guerra", ou período Sengoku (aprox. 1467–1568) —, continuou a receber o patrocínio tanto dos principais clãs samurais como do imperador e da corte imperial, e ainda da classe mercantil em ascensão, cuja cultura chōnin, ou de "gente da cidade", depressa passou a dominar centros urbanos como Edo (atual Tóquio) e Osaka.

O Zen e as outras seitas budistas, contudo, encontraram-se sob ataque de um establishment confucionista que, em muitos aspetos, fornecia o quadro ideológico do regime Tokugawa e dos seus numerosos vassalos poderosos. Entre estes estavam os daimyō, ou chefes hereditários de clã, cujos domínios se estendiam pelas setenta e duas províncias tradicionais do país. Muitos confucionistas criticavam que um ensinamento como o Zen, praticado em grande medida no isolamento dos recintos templários, tinha pouco a oferecer às massas japonesas — os agricultores e artesãos que desempenhavam as funções produtivas reais que sustentavam a sociedade Tokugawa. Tal como no marxismo, a classe mercantil era desprezada por muitos confucionistas do período Edo como

pouco mais do que um parasita do corpo nacional e, como tal, era relegada para os degraus mais baixos da ordem social, juntamente com o sacerdócio budista.

Embora subscrevesse nominalmente a ética confucionista que, em teoria, sustentava a sociedade Tokugawa, o Budismo — incluindo o Zen, alvo particular da irritação confucionista — raramente se elevava a uma defesa vigorosa dos seus próprios ensinamentos. Ainda assim, os encontros frequentes, nos relatos zen desta época, entre mestres zen e homens e mulheres comuns de todas as classes da sociedade japonesa — e a sua preservação escrita por monges e leigos — testemunham uma nova integração do Zen com o mundo fora dos templos e eremitérios. As histórias parecem atestar, como que numa refutação implícita aos confucionistas, que, se o Zen é para funcionar, tem de funcionar em toda a parte. Se é para resultar, tem de resultar para todos: desde prostitutas e artistas profissionais até daimyō, desde o taberneiro até ao lavrador de arroz.

Sengai faz farra com o bêbedo da cidade. Ryōkan passa os dias a jogar à bola com as crianças da aldeia e junta-se aos locais nas danças nocturnas, disfarçado de rapariga provocadora. E Hakuin convive livremente com o povo comum da sua Shizuoka natal, distribuindo *kōan* e levando os seus vizinhos ao *satori*, segundo o seu testemunho, com a ajuda do seu próprio dialeto e gíria carregada.242424 Na verdade, Hakuin celebra na sua arte e escrita os labores e passatempos dos aldeões, entusiasmando-se com o humor e a estridência que enchem a sociedade rural à sua volta.

Como o meu outro orientador em Columbia, Yoshito Hakeda, gostava de salientar, os protagonistas das histórias do Chan chinês — mesmo o irreprimível Mazu e o vituperante Linji —, embora apresentados de modo memorável e dramático nos seus registos, permanecem de algum modo figuras remotas, semi-hagiográficas. Em contraste, os mestres zen que animam muitas das anedotas recolhidas do Japão Edo apresentam-se, ao que parece, em primeira mão, com todos os defeitos. Surgem como personalidades vivas, interagindo num ambiente vívido que, por si só, se destaca a cores e com detalhe.

Além disso, não deixa de ser notável que o enorme número de episódios nos registos clássicos chineses — à parte os poucos que registam interações com comandantes ou funcionários locais — mostrem os mestres Tang e Song a confrontarem sobretudo outros monges e mestres Chan. Já as histórias em torno de Ryōkan, Sengai e Hakuin, embora incluam muitas vinhetas com seguidores e discípulos sacerdotais, distinguem-se pelo número de aldeões e citadinos comuns — por vezes anónimos, mas muitas vezes identificados pelos seus nomes próprios — que aparecem regularmente nessas anedotas. Só Taigu Sōchiku será provavelmente uma exceção, por ser algo misantropo e um solitário dedicado.

Tal como muitos dos seus homólogos chineses mais antigos, os mestres do período Edo aqui reunidos tenderam a permanecer, durante a maior parte da vida, em templos provinciais — Hakuin e Ryōkan nas imediações, respetivamente, das suas terras natais de Hara e Izumozaki, e Sengai em Hakata. Contudo, pelo menos tal como aparecem retratados nas histórias, todos mantiveram contacto estreito com a população local, ao contrário dos mestres chineses. (Mais uma vez, Taigu é a exceção: recluso na velhice e, antes disso, tendo passado um período em Quioto como abade de Myōshinji e envolvido na política central da grande sede Rinzai.)

Muitas destas características poderão refletir a “democratização” do Zen no Japão do período Edo. Trata-se de um desenvolvimento impulsionado, em parte, pelas críticas confucionistas à falta de aplicação prática do ensinamento às preocupações mundanas numa sociedade ainda largamente agrária, tal como favorecida pelos eruditos confucionistas. Mas foi também movido pelo vigor da cultura emergente das classes urbanas. Foi essa cultura chōnin — nascida nas cidades apinhadas de Edo e Osaka, nos mercados e casas comerciais movimentadas das metrópoles e nos coloridos bairros de entretenimento — que passou a dominar grande parte das formas de arte popular distintivas, e distintivamente japonesas, que caracterizam o período Tokugawa. Entre elas contam-se o haiku, o kabuki, o bunraku (dramas de marionetas acompanhados por música e narração) e o ukiyo-e, as gravuras

(e pinturas) do “mundo flutuante” de atores profissionais, campeões de sumo, cortesãs e afins, que ocupavam um estatuto de culto entre os citadinos da época.

Um aspeto surpreendente de algumas das histórias zen japonesas deste período é o papel desempenhado pelas mulheres, que surgem como estudantes zen sérias numa terra que era — e em muitos aspetos continua a ser — um “mundo de homens” (*otoko shakai*). Embora, em geral, relegadas para segundo plano, as mulheres no Japão pré-moderno não raras vezes eram figuras-chave nas empresas familiares nas cidades e vilas. No meio rural, eram cruciais para muitos aspetos da agricultura e do trabalho artesanal. Mesmo nos agregados típicos de guerreiros, a esposa do samurai era indispensável à sobrevivência económica do marido. Embora se ouça falar de poucas — ou nenhumas — mestras zen célebres, professores masculinos de relevo, como Bankei e Hakuin, testemunham abertamente a plena capacidade das mulheres, leigas ou religiosas, para realizar as verdades mais profundas da iluminação zen.

Durante a Idade Média, o Zen — em particular o Zen Rinzai — fora uma forma de Budismo associada à elite governante nas capitais de Kamakura e Quioto, um ensinamento com enorme “prestígio de snob”. Só gradualmente, nos séculos XV e XVI, e em grande medida por causa dessas associações aristocráticas, o Zen Rinzai começou a atrair o patrocínio de senhores da guerra provinciais e da classe mercantil em ascensão em centros comerciais como Sakai.

Na nova era do domínio Tokugawa, certos mestres parecem ter sentido que, tal como na cultura literária e artística, chegara o tempo de o Zen ser acessível ao povo comum, mesmo no Japão rural. O essencial do *zazen*, do estudo de *kōan* e da iluminação — afirmavam esses mestres — podia ser transmitido a todos os membros da sociedade japonesa, apresentado diretamente não na linguagem clássica, de tonalidade chinesa, escrita e lida pelos monges dos templos, mas na fala do japonês comum, incluindo até verso cómico e canções de trabalho.

Embora isto implicasse uma certa reformulação do ensinamento, o objetivo não era uma versão diluída e acomodacionista da prática e da iluminação zen, simplesmente incorporando crenças devocionais

familiares que persistiam desde a Idade Média, como o culto de budas e bodhisattvas redentores, tais como Amida (Amitābha) e Kannon (Avalokiteśvara). Ainda que tais acomodações populares não fossem rejeitadas por completo, o que era necessário — sustentavam muitos mestres — era "a própria coisa": a mente Zen, transmitida através de gerações de budas e patriarcas.

Alguns procuraram reinventar a prática zen como algo para todos, quaisquer que fossem as circunstâncias. Bankei Yōtaku, que atraía multidões que transbordavam nas suas palestras públicas, dispensou famosamente o *kōan* como artifício e insistiu na experiência direta da "Mente de Buda Não-Nascida, a iluminar intensamente". Suzuki Shōsan (1579–1655), antigo samurai cujo treino guerreiro impregna os seus ensinamentos, procurou difundir o Zen entre as diferentes classes da sociedade japonesa, não enfraquecendo-o, mas despindo-o do que via como elementos supérfluos. No processo, concebeu um ensinamento muito próprio do seu tempo e lugar — isto é, o Japão pré-moderno.

Também Hakuin Ekaku (1685–1769) procurou tornar o Zen disponível a homens e mulheres de todas as classes, não reinventando o ensinamento, mas ressuscitando-o através de um renascimento do Zen de *kōan* dinâmico dos mestres Song, como Dahui e Xutang Zhiyu (1185–1269). Apresentado por Hakuin num formato popular, o estudo de *kōan* ao estilo de Dahui, conduzindo à iluminação súbita, tornava-se agora prerrogativa de japoneses de todas as condições de vida e deixava de ser reserva de sacerdotes, senhores da guerra, plebeus ambiciosos e afins. Daí a adoção posterior, por Hakuin, do seu próprio *kōan* do "Som de Uma Só Mão", em vez do "Wu!" (*Mu!*).

Daí também a sua multidão de obras em vernáculo, apresentadas em formato contemporâneo popular, chegando a incluir elementos sobrenaturais como a possessão por divindades nativas. O mesmo vale para as pinturas humorísticas e fantasiosas de Hakuin feitas a pincel, de temas religiosos e mundanos. Por vezes, os dois aspetos combinam-se: Kannon, o bodhisattva da misericórdia, recebe o rosto de um dos vizinhos rurais de Hakuin, enquanto vários outros budas, bodhisattvas, patriarcas

zen e até a figura cómica típica do Edo, a "Avó", apresentam uma suspeita semelhança com o próprio Hakuin em ocasionais autoretratos do mestre.

Não é difícil perceber como personalidades criativas e coloridas deste tipo poderiam dar origem a tradições populares em torno de mestres zen com ligações ao povo comum do Japão pré-moderno. Figuras como Hakuin, Taigu Ryōkan (1758–1831) e Sengai Gibon (1750–1837) passaram a ser vistos tanto como mestres zen como como personagens locais queridas, sobre as quais começaram depressa a circular relatos humorísticos e até escandalosos.

Tais histórias remontam ao mestre zen e poeta do final da Idade Média, Ikkyū Sōjun (1394–1481), figura não convencional crucial para a restauração do grande templo-sede de Quioto, Daitokuji. O comportamento por vezes ultrajante de Ikkyū, incluindo a sua relação aberta com uma cortesã cega, tornou-se matéria de lenda ainda em vida e, durante o período Edo, histórias — muitas vezes cómicas — sobre o mestre zen foram publicadas para consumo popular sob a designação *Ikkyūbanashi* ("contos de Ikkyū").

Mesmo neste período relativamente recente do desenvolvimento do Zen, portanto, as "histórias" parecem ter mantido uma certa importância, respondendo a uma necessidade não articulada tanto por monges como por leigos. Hakuin, venerado como o "segundo fundador" do Zen Rinzai japonês, participou também disso, ornamentando livremente os muitos escritos autobiográficos com episódios que frequentemente desafiam a credulidade. Um exemplo é a conhecida descrição de Hakuin sobre a sua visita ao eremita Hakuyūshi, em 1710, na caverna deste, nas montanhas de Shirakawa, a leste de Quioto.

Encontrando o jovem monge zen física e mentalmente exausto pela árdua prática de *kōan*, Hakuyūshi instrui Hakuin numa série de técnicas meditativas revitalizantes, inspiradas no taoismo, que lhe permitem persistir na busca e que, alegadamente, continuaram a sustentá-lo ao longo da sua longa e exigente carreira subsequente. O relato de Hakuin sobre o encontro com o misterioso Hakuyūshi é, porém, hoje reconhecido por académicos japoneses como uma invenção, criada por Hakuin para

dar cor à narrativa — Hakuyūshi teria morrido ao cair de um penhasco um ano antes da data em que Hakuin afirma tê-lo visitado na sua caverna.

Talvez mais significativo, os descendentes de Dharma de Hakuin — que, em grande medida, constituem aquilo que é hoje a escola Rinzai japonesa — baseiam a linhagem da sua seita noutro relato: a sanção e reconhecimento de Hakuin como herdeiro por outro dos seus mestres, o mestre zen Shōju Rōjin (Dōkyō Etan, 1642–1721), com quem Hakuin se encontrou em 1708.

A história encontra-se detalhada na biografia "autorizada" de Hakuin, Biografia Cronológica do Mestre Zen Hakuin (*Hakuin oshō nenpu*), da autoria do seu herdeiro de Dharma Tōrei Enji (1721–1792), texto sem data no qual se sabe que Hakuin colaborou de perto. A obra conta como o jovem Hakuin, após anos de prática extenuante sobre o *kōan* "Mu!", sob uma sucessão de mestres, acaba por acreditar ter realizado *satori* quando, após dez dias e noites de meditação concentrada, ouve por acaso o gongue noturno de um templo próximo.

Tendo ouvido falar da reputação de Shōju, Hakuin viaja então para apresentar a sua realização, arduamente conquistada, ao velho mestre no seu templo em Iiyama, uma aldeia na província de Shinano (actual Prefeitura de Nagano). Shōju desfaz de imediato a ideia de que Hakuin tenha atingido *satori* e, em vez disso, dá uma sova ao espantado Hakuin, que é projetado para fora da varanda do templo e cai inconsciente no chão, perante as gargalhadas de Shōju. Devastado, Hakuin permanece ainda assim para estudar com Shōju e continua, penosamente, a sua prática de *kōan*.

Após dez dias e noites consecutivos a lutar com o *kōan* "Mu!", Hakuin pede esmola na aldeia e coloca-se diante de uma certa casa. A velha dona, sem disposição para dar esmola, grita-lhe para se ir embora. Mas Hakuin está tão absorvido pelo *kōan* que fica imóvel, aturdido e insensível aos insultos. Irritada, a mulher acerta-lhe com uma vassoura de bambu e, nesse instante, Hakuin experimenta subitamente *satori*. Corre para Shōju, que reconhece de imediato a sua realização e confirma a sua experiência de iluminação.

Embora tenha passado toda a vida de ensino em Shinano como um obscuro sacerdote rural e seja conhecido pela posteridade sobretudo através dos escritos de Hakuin, Shōju possuía uma linhagem ilustre por via de um ramo do templo-sede de Quioto, Myōshinji — uma linhagem que se traçava diretamente aos fundadores do chamado Ōtōkan. Este termo composto refere-se a três mestres medievais célebres, dos quais a escola Rinzai deriva a autenticidade da sua transmissão: Daiō, que trouxe da China Song o Zen de *kōan* do seu mestre Xutang; o principal herdeiro de Daiō, Daitō (Shūhō Myōchō, 1282–1337), fundador do célebre templo-sede de Quioto, Daitokuji; e o herdeiro de Daitō, Kanzan Egen (1277–1360), fundador de Myōshinji. Hakuin acreditava ser uma reencarnação de Xutang e via a sua missão como a revitalização da linhagem específica do Zen de *kōan* Song propagada por Daiō e pela sua linha — uma linhagem que Hakuin considerava ser a única transmissão autêntica do Zen trazida do continente para o Japão.

Nos seus escritos, Hakuin descreve vividamente a sua eventual iluminação sob Shōju e o reconhecimento da sua realização por parte do mestre, referindo-se repetidamente a Shōju como o seu professor principal e elogiando Xutang e os membros japoneses célebres da linhagem de Xutang. Entre estes contam-se o mestre de Shōju, Shidō Mu'nan (ou Bu'nan, 1603–1676), um dos primeiros divulgadores populares do Zen, e o ilustre mestre de Mu'nan, Gudō Toshoku (1579–1661), que se opôs à entrada, em Myōshinji, de um Zen Ming influenciado pela Terra Pura e era próximo do imperador reformado Gomizuno'o (1596–1680), importante patrono do Zen no Japão do século XVII.

Mais uma vez, porém, a investigação moderna não encontrou provas de que Shōju tenha efectivamente dado a Hakuin inka (literalmente, "selo de aprovação"), a sanção formal escrita, por um mestre zen, de uma experiência de iluminação. No Zen Rinzai japonês, o *inka* constitui prova da realização de um aluno e da sua ligação espiritual a um mestre particular, cuja assinatura surge no documento juntamente com o nome do aluno. Com efeito, por admissão do próprio, o jovem Hakuin ficou com Shōju apenas oito meses antes de seguir viagem para estudar com vários outros mestres zen, na tentativa de resolver dúvidas espirituais

persistentes. E, embora os escritos de Hakuin citem com admiração os ensinamentos de Shōju, Hakuin nunca voltou a ver Shōju. Em 1718, quando Hakuin se tornou mestre zen na linhagem de Myōshinji, não o foi como herdeiro de Shōju, mas como herdeiro do herdeiro do monge local que tinha ordenado pela primeira vez o Hakuin de treze anos — uma prática de sucessão comum em templos zen no Japão pré-moderno.

Apesar disso, os integrantes da linhagem de ensino de Hakuin — uma linhagem que abarca não só os herdeiros de Hakuin e a sua descendência imediata, mas praticamente todos os mestres zen Rinzai atuais — aceitam implicitamente a ideia de que Hakuin recebeu a sanção de Shōju e foi herdeiro do seu ensinamento zen. Esta afirmação não pode ser documentada, embora conste de qualquer diagrama padrão de linhagem da escola Rinzai. Essa linhagem — traçada do presente para trás através de Hakuin, Shōju e dos principais membros do Ōtōkan até Xutang, Linji e o Sexto Patriarca — é recitada rotineiramente como parte da liturgia nos templos Rinzai. Como muitas vezes se assinala, o Zen Rinzai no Japão é Zen de Hakuin. Mas, embora a descendência do Zen Rinzai atual a partir de Hakuin e dos seus herdeiros esteja claramente delineada, a própria sucessão de Hakuin a partir do seu mestre não está.

A seita Rinzai moderna, que se orgulha de provas incontestáveis de sucessão de um mestre para o seu discípulo, parece ter suspendido os seus padrões habituais de evidência no caso da "história" de Hakuin. Esta história, divulgada nos escritos tardios de Hakuin, substitui as provas usuais de sucessão do Dharma por uma espécie de identificação espiritual retrospetiva com Shōju, sublinhando o compromisso de Hakuin com o renascimento do Zen de *kōan* à maneira de Xutang — que Hakuin acreditava estar corporizado por Shōju e pela sua linhagem.37

Importa notar que a invenção, dramatização ou distorção de pormenores da sua vida por Hakuin em obras autobiográficas não teria sido considerada de modo algum censurável no mundo zen do Japão do período Edo. O objetivo de Hakuin na maior parte dos seus muitos escritos, incluindo os autobiográficos, não era documental, no sentido de esclarecer ou fixar factos. Era antes o de propagar o estilo de estudo de kōans de Dahui, de defender a eficácia de uma imersão total no kōan

como forma de impulsionar homens e mulheres, leigos e religiosos, rumo ao satori e, depois, exortá-los a ajudar outros e a prolongar os seus esforços de modo a experienciar uma vida inteira de satoris, grandes e pequenos.

Hakuin parece ter-se deleitado a formular e até a publicar muitos dos seus próprios relatos. A maioria das histórias zen aqui traduzidas, contudo, foi reunida por terceiros — discípulos dos mestres e os seus descendentes sacerdotais, ou entusiastas leigos nas localidades específicas com que figuras como Sengai e Ryōkan estavam associadas. Tal como nos registos chineses mais formais, o objetivo destas narrativas japonesas, muitas vezes de feição caseira, é dar a ver as manifestações do zen dos mestres na vida quotidiana.

Ao contrário da China, porém, há uma ênfase notória nos encontros dos mestres zen japoneses não apenas com estudantes em contexto monástico, mas com pessoas de toda a condição — homens e mulheres comuns, jovens e idosos, que povoavam o mundo fora dos templos. É precisamente por esta razão que tais histórias, ainda que por vezes simples, eram queridas por aqueles que as recordavam, recontavam e registavam: constituíam um testemunho do que era visto como a natureza iluminada dos seus coloridos protagonistas. Fossem facto, lenda ou uma mistura de ambos, estas histórias zen foram preservadas no Japão porque sugerem um tipo especial de síntese dramática. Narram a perfeita interpenetração dos mundos da iluminação e da experiência humana comum, que o mestre zen, por tradição, se espera que demonstre até nas suas atividades e interações mais humildes.

Isto é também evidente noutro aspeto de muitas das histórias zen que se seguem — a saber, o elemento do humor. Esta faceta particular do zen pode provavelmente remontar às suas raízes chinesas e, em particular, à influência do taoismo filosófico e de textos como o *Zhuangzi* (século IV a.C.E.), com os seus diálogos tresloucados e o seu elenco de excêntricos deliberadamente extravagantes. Mas é igualmente uma característica familiar de muitos dos relatos em torno de figuras como Sengai e Ryōkan. A mente desperta para a própria realidade é

frequentemente associada, nos registos zen e até no imaginário popular, a uma hilaridade peculiar — a "perceber a piada".

Este estado de espírito pode ser visto a perpassar as pinturas a pincel de Sengai e de Hakuin, sobretudo nas suas representações de figuras zen como o Primeiro Patriarca, Bodhidharma, e o "Buda risonho" Hotei (Ch. Budai, d. 916), com a sua aparência andrajosa e o enorme saco de pano (*hotei*) de onde deriva o seu nome. A imagem do sábio como um velho absurdo, convulsionado de alegria — um idiomatismo comum tanto no taoismo como no zen — é bastante alheia ao porte digno e ao pathos ocasional que exprimem a santidade na maioria das tradições religiosas orientais e ocidentais. De facto, o zen pode ser a única religião em que o riso despreocupado e a expressão da sabedoria se encontram tão perfeitamente entrelaçados.

A minha escolha das histórias incluídas neste volume foi subjetiva, baseada naquelas que pessoalmente considerei mais envolventes e que melhor se prestavam à tradução. Omiti, por exemplo, muitas histórias baseadas em trocadilhos e outros jogos de palavras tão queridos aos japoneses, materiais cujo humor se perde frequentemente no meio de uma profusão de notas e explicações enfadonhas. Procurei também evitar a repetição de textos presentes em livros meus anteriores. Daí a ausência de quaisquer histórias relativas a Takuan e Tōsui, bem como de materiais provenientes das *Palavras do Dharma do Mestre Zen Bankei* (*Bankei zenji hōgo*), de Itsuzan Sonin, e dos *Relatos Curiosos do Mestre Zen Ryōkan* (*Ryōkan zenji kiwa*), de Kera Yoshishige — ambas fontes ricas e de primeira mão sobre estas figuras cativantes, mas que já traduzi noutro lugar.

Além disso, as biografias sumárias que precedem as secções dedicadas a cada um dos quatro mestres zen não pretendem ser revisões exaustivas das suas vidas e ensinamentos. Tratam-se antes de esboços breves que salientam os aspetos mais relevantes das carreiras dos mestres e das suas abordagens ao zen, especialmente aqueles que podem ajudar a apreciar a imagem dos mestres apresentada nos relatos que se foram acumulando à sua volta. O tratamento de Hakuin é, a este respeito, algo mais extenso, dado o seu papel central na história subsequente do zen

japonês, bem como a abundância de material autobiográfico (ainda que muitas vezes não verificado) nos seus escritos. A vida de Ryōkan é igualmente tratada com maior pormenor devido ao amplo reconhecimento que o mestre recebeu no Japão durante o século XX e à profusão de estudos e outras obras que acompanharam este renascimento de interesse.

Por razões de espaço e de continuidade numa obra essencialmente dedicada a histórias, passei também deliberadamente por alto vários temas abordados nos meus livros anteriores e tratados exaustivamente por estudiosos japoneses. Entre estes contam-se o desenvolvimento institucional do zen japonês nos períodos Kamakura, Muromachi e Edo; a fundação dos primeiros templos zen por mestres chineses emigrados e por monges japoneses regressados do continente; as tensões entre os templos oficiais Gozan, ou das "Cinco Montanhas", e aqueles templos-sede Rinzai e Sōtō, como Daitokuji e Myōshinji, Eiheiji e Sōjiji, que em grande medida se situavam fora do sistema e que vieram todos a tornar-se dominantes no mundo zen do Japão tardo-medieval e do período Edo; bem como as transformações do zen de kōans da dinastia Song introduzidas pelos fundadores chineses e japoneses dos templos, que em muitos casos passaram a assemelhar-se a uma transmissão oral secreta de estilo budista esotérico, continuada até ao próprio período Edo.

Omiti igualmente qualquer discussão do sistema templário do bakufu Tokugawa, ou governo militar, que procurava controlar as seitas budistas, incluindo o zen, ao mesmo tempo que utilizava os templos paroquiais como instrumentos na sua perseguição continuada ao cristianismo no Japão. Os mestres zen, mesmo os excêntricos como Sengai, não estavam isentos de participar no "censo religioso" (*shūmon aratame*) do bakufu e noutras medidas destinadas a erradicar cristãos clandestinos.[38]

O livro utiliza "Edo", a nova capital do xogunato Tokugawa e local da atual Tóquio, como abreviatura de "período Edo", como é frequentemente feito com outros topónimos importantes usados para designar períodos da história japonesa, incluindo a história religiosa e cultural. Exemplos disso são Kamakura e Muromachi — a primeira, capital militar do Japão de 1192 a 1333; a segunda, um distrito de Quioto que deu

o nome ao período do xogunato Ashikaga, que governou (embora muitas vezes apenas nominalmente) de 1333 a 1573.

Embora este seja um livro sobre personalidades do zen japonês, optei, de um modo geral, por usar *Chan* quando o contexto é claramente chinês. A palavra *Mestre* surge em maiúscula nas traduções quando se refere ao sacerdote zen específico que é o tema em questão — isto é, Taigu, Sengai, Hakuin ou Ryōkan. Caso contrário, surge em minúscula.

Este livro envolveu os esforços de muitas organizações e pessoas. O First Zen Institute of America, em Nova Iorque, disponibilizou-me generosamente a sua biblioteca e as suas instalações informáticas. Maria Collora, Michael Hotz — meu companheiro dos tempos do liceu e actualmente presidente do First Zen Institute — John Storm e Peeter Lamp leram o manuscrito em várias fases e ofereceram inúmeras sugestões valiosas, tal como o meu amigo Dan Stevenson, professor de religião na Universidade do Kansas, que trouxe uma perspectiva preciosa sobre as partes chinesas do material. Ikuyo Nakagawa ofereceu a sua ajuda para deslindar dificuldades em certos textos japoneses, enquanto Ian R. Chandler, Milan Nikolic e Melissa Lebruin, do instituto, estiveram sempre prontos a complementar as minhas competências informáticas rudimentares.

Matt Zepelin, o extraordinário editor da Shambhala, ajudou a conduzir habilmente o livro desde a aquisição até à publicação. Thomas Y. Kirchner, monge Rinzai de longa data ligado ao Instituto Internacional de Investigação para o Budismo Zen da Universidade Hanazono, em Quioto, auxiliou-me amavelmente na reunião de muitos dos materiais japoneses. Ele e Jeff Shore, outro distinto membro do corpo docente de Hanazono e mestre zen leigo da escola Rinzai, colocaram à minha disposição as instalações de investigação da elegante biblioteca da universidade.

Mas este livro é, na realidade, uma homenagem ao sacerdote e erudito zen Nōnin Kōdō, também membro do corpo docente de Hanazono, que ao longo dos últimos anos realizou a notável tarefa de reunir, editar e assegurar a publicação de um vasto conjunto de histórias em torno dos principais mestres zen do período Edo, incluindo todas as

aqui reunidas. Este volume é um resultado direto do valioso e extenso trabalho de Nōnin, do qual eu e outros muito beneficiámos.

— PETER HASKEL
Nova Iorque, Verão de 2021

Chega a primavera ao mundo humano
concedendo incontáveis bênçãos
Cada flor, sem exceção, uma oferenda,
um buda assim-vindo em botão!
Inesperadamente, a neve persistente
derreteu-se
E tudo no vasto universo
resplandece de alegria.

— **TAIGU SŌCHIKU**,
Taigu oshō gyōjoitsu, *Taigu oshō goroku*, 197

Taigu (também lido Daigu, 1584–1669) é geralmente considerado uma das figuras de destaque do zen Rinzai do século XVII. Tal como quase todos os mestres Rinzai célebres do início do período Edo, com a notável exceção de Takuan Sōhō (1573–1645), foi um membro proeminente da linhagem Myōshinji, sendo Myōshinji o poderoso templo de Quioto cujos mestres viriam a dominar o zen japonês.

Na sua coletânea de 1703 de biografias budistas japonesas, *Honchō kosōden*, o erudito sacerdote de Myōshinji Mangen Shipan lamenta que a transmissão autêntica do zen não tenha sobrevivido para além das primeiras cinco ou seis gerações de mestres, tendo definhado até à sua revitalização por um punhado de mestres Myōshinji do início do período Edo, incluindo Taigu, Gudō Tōshoku e Ungo Kiyō (1582–1659).[1] Taigu foi um colaborador próximo de Gudō e Ungo, com ambos acompanhando durante algum tempo numa célebre *angya* de 1607, ou peregrinação zen, e, à semelhança deles, foi procurado pelo imperador reformado e entusiasta do zen Gomizuno'o.

Muitos dos pormenores da biografia de Taigu são desconhecidos.[2] Nasceu em 1584 na cidade de Sano, na antiga província de Mino (actual Prefeitura de Gifu), numa família chamada Takefu (também lida Mutō). Mino tinha sido um importante centro de expansão da linhagem Myōshinji durante o período Muromachi precedente e, aos dez anos de idade, Taigu entrou no templo zen próximo, onde se tornou monge sob a orientação do mestre da linhagem Myōshinji Jōgen Sōkō (d. 1610), recebendo o nome religioso Sōchiku. Em 1615, terá recebido a transmissão do Dharma do herdeiro de Jōgen, Chimon Gensō (d. 1630), juntamente com o segundo nome budista Taigu, "Grande Tolo".

Subsequentemente, diz-se que serviu um mandato como abade de Myōshinji, recebendo a túnica púrpura concedida pelo imperador. Em 1626, Taigu tornou-se abade de Nansenji, um templo filial de Myōshinji em Edo, mas em 1630 foi expulso de Myōshinji (um episódio descrito numa das histórias) e não lhe foi permitido regressar ao templo até 1636. Entretanto, em 1634, fundou Enkyōji, no que é hoje a Prefeitura de Shiga, e nesse mesmo ano, no templo, experienciou o seu primeiro grande despertar. Entre 1657 e 1660, sob o patrocínio de Matsudaira Mitsumichi (1636–1674), *daimyō* de Fukui (atual Prefeitura de Fukui), Taigu fundou Daianji, no que é hoje a cidade de Fukui. Em 1664, o já envelhecido Taigu recebeu do imperador Reigen (r. 1683–1687) o título honorífico Shosō Hisō Zenji ("Mestre Zen Todas as Formas São Sem Forma") e, cinco anos mais tarde, faleceu em Daianji, aos oitenta e cinco anos de idade.

Como é patente nos episódios que se seguem, Taigu podia ser um mestre áspero e irascível. Ainda assim, permanece honrado como um dos pilares do zen Myōshinji durante este período formativo e por vezes conturbado da história do templo, quando o xogunato apertava o controlo sobre a autonomia dos grandes templos zen e os próprios templos se encontravam internamente divididos quanto à chegada ao Japão de uma nova geração de mestres zen chineses, o mais importante dos quais foi Yinyuan Longqi (1592–1673).

No seio de Myōshinji, no final da década de 1650, a oposição aos mestres chineses recém-chegados foi liderada por Gudō e Taigu, que viam o zen sincrético da dinastia Ming que estes defendiam — incorporando

livremente elementos da Terra Pura e até alguns taoistas — como algo estranho e degenerado. Ao mesmo tempo, um fluxo constante de monges e mestres entusiastas de Myōshinji continuava a afluir aos templos de Nagasaki onde os mestres chineses se tinham estabelecido. Alguns desses monges japoneses tornaram-se discípulos dos mestres Ming, e houve mesmo uma tentativa, liderada por um dos mestres mais distintos do templo, Ryōkei Shōsen (1606–1670), de fazer de Yinyuan o abade de Myōshinji.

Este movimento foi firmemente combatido por Gudō, Taigu e outros "conservadores" do templo, que alegadamente procuravam restaurar aquilo que consideravam ser o zen original de estilo Song do fundador Kanzan, com a sua ênfase sem concessões na prática dos kōans e na clássica colectânea de kōans da dinastia Song, o *Blue Cliff Record*. A acrimónia resultante acabou por levar Ryōkei a abandonar Myōshinji em 1664 para se tornar o primeiro herdeiro japonês do Dharma de Yinyuan. O nome de Ryōkei foi, consequentemente, riscado do registo do templo no ano seguinte, juntamente com os de outros sacerdotes de Myōshinji que se tinham tornado seguidores dos mestres imigrantes, fundadores daquilo que viria a ser a escola Rinzai Ōbaku.

O *Taigu oshō gyōjitsu*, de onde foram retiradas as anedotas que se seguem, foi originalmente compilado em 1768, em Nansenji.[3] O texto, incluindo o *goroku* de Taigu — isto é, os seus poemas reunidos e outras inscrições destinadas a ocasiões religiosas formais específicas — foi publicado em 2012 pelo Instituto de Estudos Zen da Universidade Hanazono. O volume, editado por Nōnin Kōdō, intitula-se *Taigu oshō goroku, shūi, gyōjitsu* (*Registo formal, recolhas e relatos biográficos do Mestre Taigu*).

No quinto ano de Keichō (1600), o Mestre viu-se apanhado na guerra que assolava Gifu.[4] O Mestre fugiu, às costas com a sua sacola de livros (*kyū*), levando consigo o seu idoso mestre Jōgen.[5]

Um guerreiro renegado, brandindo uma espada, tentou apoderar-se da sacola de livros do Mestre, mas o Mestre agarrou o braço do ladrão, perseguiu-o e gritou em voz alta: «Estes são os registos pessoais da minha transmissão do Dharma e não te deixarei fugir com eles — ainda que me

custe a vida!» Dito isto, o Mestre arrancou a sacola da mão do bandido. O bandido, temendo a força do Mestre, largou a sacola e fugiu.

Depois de pôr o guerreiro renegado em debandada, Taigu despediu-se de Jōgen e seguiu em peregrinação para o santuário de Atsuta, em Owari, onde fez fervorosas preces para que pudesse realizar a grande questão da iluminação. Depois disso, o Mestre viajou para estudar com vários mestres zen, vivendo sozinho em florestas e campos, sem nunca esquecer o seu propósito, nem por um único dia.

Após a morte de Jōgen, o Mestre tornou-se herdeiro do Dharma de Chimon.[6] No início da era Genna (1615–1623), o Mestre residiu em Edo e serviu como abade de Nansenji, sendo reconhecido como o segundo fundador do templo.

Havia um certo mestre zen coreano chamado Myōkan, que vivia em Yoshino, na Província de Yamato.[7] Myōkan era um praticante de dotes excecionais, que meditara profundamente sobre esta questão [do Zen].

Um dia, Myōkan perguntou a um monge: «Tens viajado amplamente em peregrinação zen, entrevistando mestres. Qual deles consideraste ser um homem de visão transcendente?»

O monge respondeu: «Em todo o Japão não há verdadeiros mestres zen, exceto um homem chamado Taigu. O seu comportamento é grosseiro e gosta de beber, de modo que anda meio bêbedo e meio sóbrio, praguejando com toda a gente, sem qualquer refreio no que lhe sai da boca. E, no entanto, apesar disso, não se conseguem sondar as suas profundezas espirituais.»

Myōkan, encantado, exclamou: «Esse é o meu verdadeiro amigo e mestre! Eu próprio não me porei a beber, nem adotarei o seu comportamento grosseiro, mas seguirei o seu ensinamento.»

E, nesse mesmo dia, Myōkan fez as malas para a viagem.

Depois de percorrer cerca de cem *ri*, Myōkan chegou a uma casa-barco sem telhado.[8] O Mestre recebeu-o como se fossem velhos amigos e, juntos, conversaram e riram todo o dia.

Numa certa ocasião, o Mestre participou num banquete vegetariano.[9] Um determinado mestre zen que ali se encontrava ergueu a sua esteira de prostração e perguntou: «Vês isto?»[10]

«Vejo», respondeu o Mestre.

«O que vês?», exigiu o mestre.

O Mestre disse-lhe: «Vejo-te a contorceres-te em agonia enquanto bajulas os paroquianos.»

Havia uma velha cujo filho morreu e que suplicou ao Mestre que presidisse ao serviço de cremação. Terminado o serviço, a velha aproximou-se do Mestre e disse: «Fui muito afortunada por receber o cuidado e a compaixão de Vossa Reverência. Dizei-me, por favor: para onde foi agora o meu filho?»

O Mestre viu-se incapaz de responder, e a velha, chorando amargamente, retirou-se.

O Mestre pensou: «Até agora, sempre acreditei ter alcançado alguma realização. Mas agora, ao conduzir um serviço fúnebre, eu não fazia ideia de onde o falecido veio a repousar. Como posso chamar-me abade de um templo zen?»

E, dizendo isto, deixou o templo e partiu uma vez mais em peregrinação.

Um dia, na estrada, ao atravessar a crista em Hibara, o Mestre encontrou um monge que realizara o Caminho. As suas interpelações e respostas cortantes voavam de um lado para o outro, o estalido das palavras como castanhas espinhosas, e o Mestre viu-se incapaz de avançar ou recuar. Perguntou-lhe o nome, mas o monge não respondeu.

Esta experiência inspirou no Mestre uma determinação renovada, e ele dirigiu-se diretamente a Suse, em Mikawa. Ali ergueu um retiro simples e recolheu-se num isolamento rigoroso, com a sua dúvida a pesar-lhe como uma montanha.[11] Em seguida, o Mestre levou a sua almofada de meditação gasta para as montanhas de Ōmi. Encontrou um *daimyō* chamado Horita Shinano no Kami, que lhe providenciou um retiro resguardado. Aí o Mestre passava o dia inteiro sentado em meditação

sobre uma rocha e a noite inteira sentado em meditação na tampa-plataforma de um poço.

De repente, certa noite, a almofada de meditação do Mestre gastou-se por completo e as ripas de madeira da plataforma do poço que o sustentava partiram-se. Nesse instante, ele teve uma realização do *kōan* que até então o intrigara e compôs um *gāthā*:

Pó e lama: a disputa sobre certo e errado,
perda e ganho.
Que espécie de homem se rende ao outro exército
sem combate?
À medida que a noite avança, a chuva abranda.
Dizem que é difícil esquecer os lugares
a que nos habituámos.
Lágrimas sem fim sulcam-me as faces.

Um dia, o Mestre teve uma profunda realização das palavras do monge de Hibara. «Hoje em dia», pensou consigo, «já não há quem distinga uma tartaruga de outra.[12] Em vez de desperdiçar tempo à procura da falsa chancela escrita de algum mestre, mais vale obter a chancela invisível dos próprios budas e patriarcas.»

Dito isto, o Mestre queimou incenso e murmurou uma invocação silenciosa: «Se a minha experiência é genuína, que todos os budas dos três mundos e as gerações sucessivas de patriarcas zen testemunhem a minha iluminação![13] Mas se a minha experiência é falsa, que eu, aqui e agora, sofra o castigo de todos os dragões e deuses e de todas as grandes e pequenas divindades do céu e da terra!»

Nesse momento, rompeu o dia: era a primeira manhã do novo ano.

O Mestre recitou um *gāthā*:

Chega a primavera ao mundo dos homens
trazendo bênçãos imensuráveis.
Cada flor, sem exceção, uma oferenda —
um buda assim-vindo!

Inesperadamente, a neve persistente derreteu-se
E tudo no vasto universo resplandece de alegria.[14]

Durante a era Genna, Nansenji foi estabelecido em Edo e Taigu foi investido como abade fundador.

Nessa altura, o *daimyō* Horie Yamashiro Tadaharu mantinha um par de prostitutas.[15] A primeira chamava-se Grilo; a segunda, Grilo do Guizo. Na residência do *daimyō* havia um pajem jovem e belo que acabara de alcançar a idade adulta, e as duas prostitutas procuravam sempre vislumbrá-lo, ainda que com pouco sucesso. Um dia, porém, quando o *daimyō* saíra, um grupo de pajens e vassalos samurais bebia e folgava, e o jovem pajem foi secretamente observado pelas prostitutas através de um buraco na parede. Seguiu-se uma troca de cartas e, em breve, os três se enredaram amorosamente, incapaz o pajem de resistir às investidas das prostitutas.

Quando isto chegou aos ouvidos do *daimyō*, ele enfureceu-se. Foi enviada ao pajem uma lâmina e ordenaram-lhe que cometesse suicídio, enquanto as duas prostitutas, aterrorizadas, fugiram para Nansenji, onde imploraram ajuda. Taigu rapou-lhes apressadamente a cabeça e deu-lhes hábitos de monjas, após o que se esconderam num beco remoto.

O *daimyō*, furioso, enviou vassalos samurais para localizar as prostitutas e, sabendo que elas tinham ido para Nansenji, os guerreiros entraram no recinto do templo à sua procura.

Taigu disse aos homens do *daimyō*: «Nada sei disto.» Ao que os samurais, enfurecidos, declararam: «Nesse caso, exigimos revistar o templo!»

Taigu permitiu que o fizessem, mas, embora revistassem por toda a parte, não encontraram a presa e regressaram a casa de mãos vazias.

A notícia destes acontecimentos depressa circulou pela cidade e daí por todos os templos, incluindo alegações de que as duas prostitutas estavam a ser ocultadas em Nansenji. Um indivíduo ganancioso produziu então uma xilogravura, apregoada por um rufia local, que mostrava duas atraentes monjas budistas, à qual mais tarde se acrescentou a imagem de

um gigantesco sacerdote budista. Por este meio, difundiram-se falsos rumores — rumores que os templos filiais de Edo reportaram ao templo-sede de Quioto, Myōshinji. Taigu foi, consequentemente, proibido de entrar no templo principal.

Decidido a limpar o seu nome, Taigu partiu abruptamente para a capital imperial [isto é, Quioto], alcançando a estação de postas de Akasaka, onde alugou um cavalo e um tratador.

De tempos a tempos, o tratador cantava distraidamente uma cantiga popular entre os homens das bestas de carga:

Chuvas de primavera em Kitayama —
não lhes ligues
e elas passarão.[16]

Profundamente tocado pela canção, Taigu bateu palmas e disse ao tratador: «Não vou a Quioto!» E regressou a Nansenji, reflectindo: «Esta é a melhor maneira de me humilhar. Se eu apelar às autoridades de Myōshinji, o certo e o errado da questão continuarão turvos. Por agora, limitarei-me a ficar calado.» Assim, o Mestre abandonou o plano de viajar para Quioto e simplesmente regressou a Edo e a Nansenji.

No sétimo mês de Meishō (1636), sete anos após a expulsão de Taigu do templo-sede, Tenkai escreveu a Myōshinji, por ocasião do décimo segundo memorial da morte de Tokugawa Ieyasu, pedindo que Taigu fosse perdoado e elogiando-o como monge eminente. «Embora eu não conheça a verdade ou falsidade do caso», escreveu Tenkai, «se não há prova de culpa, Taigu deve ser prontamente restaurado a todos os privilégios no templo, para que a sua reputação não seja, por isso, manchada.»[17]

Myōshinji acedeu ao pedido de Tenkai, e Taigu dirigiu-se diretamente ao templo de Quioto, recitando um *gāthā* diante da pagode do fundador Kanzan, Misshō-an:

Nem coruja de mau agouro nem fénix auspiciosa,
mas hábil tanto a ocultar como a voar livremente.
Quando as circunstâncias são propícias, o torto deixará de ocultar o recto,
e as montanhas do eu-e-do-outro serão, por toda a parte, destruídas.

O louvor da realização zen de Taigu chegou ao antigo imperador [Gomizuno'o], que pediu ao Mestre Gudō que convocasse Taigu para uma audiência. O Mestre, porém, declarou: «Eu posso ser anfitrião; nunca posso ser convidado.»

O antigo imperador não voltou a convidar o Mestre…

Mais tarde, ouviu-se o Mestre comentar: «Se eu tivesse respondido à convocatória imperial, a nossa escola provavelmente teria caído na lama!»

Uma outra versão do episódio encontra-se incluída na parte 7 do *Shōbōzanshi*, uma história da linhagem Myōshinji, da autoria do mestre zen e erudito Mujaku Dōchū (1653–1744):

O antigo imperador era profundamente atraído pelo Zen. O Mestre Gudō elogiava frequentemente Taigu perante Sua Majestade, que, por isso, desejou conhecer pessoalmente o mestre zen. Gudō transmitiu a Taigu o desejo do antigo imperador, ao que este respondeu: «Eu sou apenas um sacerdote do campo. Não sou alguém adequado para comparecer diante de pessoas nobres. E também não posso ser comparado a mestres como Vossa Reverência.»

Gudō comunicou isto ao antigo imperador, que observou: «Taigu é arrogante em matéria de budismo.»

Quando este comentário chegou a Taigu, ele declarou: «O antigo imperador não tem uma fé enraizada [no Dharma]. Se eu me tivesse apresentado na corte, teria falado de forma espontânea e desbragada e, com toda a certeza, acabaria exilado. É por isso que não me envolvo nos assuntos das pessoas: escondo-me do mundo e mantenho a cabeça baixa.»

No segundo ano de Meireki (1656), o Mestre sofreu um ataque de lombalgia e viajou para tomar banhos nas termas de Kaga. O seu percurso passou pela [vizinha] província de Echizen. Aí vivia um certo Shimada, vassalo samurai do domínio, cujo nome budista de leigo era Hōsetsu, e que viera estudar com o Mestre quando este estava em Edo. Shimada insistiu, portanto, para que o Mestre parasse na sua residência, onde

cuidou dele com devoção. O Mestre continuou doente e não conseguiu regressar a casa.

No ano seguinte, o grande senhor da província, Minamoto Mitsumichi,[18] ao sair da corte imperial, enviou um mensageiro para se informar sobre a doença do Mestre. O *daimyō* foi visitá-lo — já então recuperado — [em casa do seu vassalo] Shimada.

Embora a doença tivesse passado, as pernas do Mestre permaneceram completamente dormentes. Incapaz de andar pelos seus próprios meios, içava-se para cima do edredão e usava-o para se arrastar.

O *daimyō* preparou-se para receber o Mestre, que, arrastando-se sobre o edredão com as próprias mãos, entrou na presença do senhor. Sua Senhoria recebeu o Mestre com a máxima reverência e devoção.

O Mestre Gudō também viera conhecer Sua Senhoria, e o *daimyō* exclamou: «A oportunidade de ver a udumbara em flor não é nada quando comparada com a dificuldade de encontrar um único mestre verdadeiro.[19] E hoje encontrei dois mestres de sabedoria!»

Gudō declarou: «Vossa Senhoria é dotado de uma sabedoria extraordinária, raramente encontrada, e que seria apreciada em qualquer terra.»

O *daimyō* respondeu a Gudō: «Agradeço a Vossa Reverência por atestar a minha realização.»

Ao ouvir isto, o Mestre corou e disse: «Velho Gudō, tu não distingues o bom do mau e distribuis a tua chancela sem critério. O que é que este miúdo de cara empastada pode saber seja do que for?»

O *daimyō*, visivelmente surpreendido, pensou consigo: «Sou senhor de todo o domínio. Quem é que se atreve a censurar-me na cara desta maneira? De facto, aqui está alguém digno de ser meu mestre!»

Noutro dia, tendo convidado o Mestre para um banquete vegetariano, o *daimyō* disse-lhe: «Foi minha desgraça o meu pai ter morrido cedo, pelo que, desde jovem, tive de assumir o seu lugar e as suas responsabilidades. Mas agora tive a fortuna de encontrar Vossa

Reverência. O que desejo é oferecer-vos um terreno onde possais erguer um templo, para que sejais o meu mestre.»

O Mestre inclinou-se em sinal de concordância, dizendo: «Recebo a ordem de Vossa Senhoria.»

O *daimyō* mandou então, de imediato, preparar o seu palanquim e levou o Mestre a ver o local que tinha em mente. A própria Sua Senhoria demarcou os limites do templo, que ficou concluído em dois anos e recebeu o nome de Daianji.

Com as suas próprias mãos, o Mestre plantou arbustos auspiciosos e árvores raras, e mandou plantar inúmeras outras.

Um monge perguntou: «Que fazeis a plantar tudo isto no meio das montanhas?»[20]

O Mestre respondeu: «Diz-me tu: por que razão tenho eu de fazer isto?»

O monge disse: «Que tal trabalhar sem obter mérito?»

O Mestre disse-lhe: «Sou inepto; não tenho nada para ensinar às pessoas.»

O monge conteve uma gargalhada.

Outro monge observou: «Vossa Reverência não observa as práticas [confucionistas] de respeito e cerimónia, mas, onde quer que vá, [discretamente] conduz a assembleia de monges a executar trabalho manual. Há algum benefício nisso?»

O Mestre disse: «Não especialmente. Apenas para te veres a ti mesmo.»

O monge perguntou: «Que quereis dizer com “ver”?»

O Mestre disse-lhe: «Tu não te vês a ti mesmo.»

Certa vez, o Mestre estava na residência do leigo Hōsetsu. Chegaram tantos devotos leigos, homens e mulheres, para prestar homenagem, que parecia um mercado, e o Mestre aproveitou a ocasião para proferir um sermão.

Hōsetsu disse: «Vossa Reverência fala de budismo dia e noite, mas ainda não vos ouvi dizer nada sobre o assunto da nossa escola [isto é, o Zen].»

O Mestre disse-lhe: «Se eu dissesse alguma coisa sobre isso, receio que as pessoas nem sequer perceberiam.»

Noutra ocasião, o leigo trouxe à conversa a história do herege e do pardal.[21] O leigo perguntou ao Mestre: «Qual é o sentido da resposta do Buda?»

O Mestre respondeu: «Suponhamos que me dizes o que tu terias dito.»

O leigo respondeu: «Se alguém estivesse presente e me perguntasse, eu provavelmente gritaria: "Que barulheira sem sentido! Chiado, chiado!"»[22]

O Mestre disse: «Estás apenas a falar de ti próprio.»

O leigo perguntou: «Vossa Reverência, como responderíeis vós?»

O Mestre disse: «O Abençoado não tinha nada em particular para ensinar. Apenas queria resolver as coisas de uma vez por todas.»

Noutra ocasião, o leigo perguntou: «Sempre entendi que o Caminho consiste em concentrar a mente (*nen*). Em que falhei eu no entendimento?»

O Mestre disse-lhe: «Tens capacidade para a iluminação.»

Outra vez, o leigo pediu: «Rogo a Vossa Reverência algum meio hábil que me guie à realização.»

De novo, o Mestre lhe disse: «Tens capacidade para a iluminação.»

O *daimyō* de Awa convidou o Mestre a assumir a abadia de Kōgenji, declarando: «O templo zen Kōgenji é o local dos túmulos dos nossos antepassados e, de geração em geração, tem estado sob a nossa tutela. Peço humildemente que Vossa Reverência se digne servir como abade.»

O Mestre disse: «Aceitarei uma abadia em nome do Caminho, mas nunca para ocupar um cargo em particular.»

Um monge comentou: «Kōgenji é um templo prestigioso que, originalmente, era um templo filial de outra linhagem zen, e agora vai ser concedido a Vossa Reverência. Se Vossa Reverência assumir a abadia, isso não será um grande triunfo para a nossa linhagem?»

O Mestre disse-lhe: «Sua Senhoria só se interessa pelos túmulos dos seus antepassados; não tem interesse no Caminho.»

O Mestre encontrou-se, por acaso, com o Mestre Gudō [Tōshoku] em Quioto. Gudō [mais tarde] enviou um monge para se informar do bem-estar do Mestre. O Mestre ordenou então ao seu assistente que trouxesse uns pães de sésamo para agradecer ao monge, mas o monge não os quis comer.[23] O Mestre mandou vir mais pães, mas o monge continuou a recusá-los.

O Mestre gritou: «Assistente, assistente, traz-me o meu bastão! Este emissário tão distinto recusa-se a comer pães de sésamo. Talvez eu possa agradecer ao nosso ilustre visitante deixando-o simplesmente provar o meu pau!»

O monge fugiu.

Aconteceu uma vez o xogum Iemitsu oferecer um grande banquete vegetariano por ocasião de um memorial pela sua ama, Sua Senhoria Rinshō-in.[24] Pediram ao Mestre que proferisse um sermão sobre Zen [no memorial], mas ele declarou: «O meu ensinamento em particular assenta no próprio assento do Dharma. A menos que um monge tenha estudado Zen durante muito tempo, não lhe permito ver-me para instrução privada. Não se deve permitir, de forma irrefletida, que iniciantes na prática e no estudo do Zen interfiram com o questionamento e a investigação de outros junto do mestre.

É por isso que os abades dos templos zen e os mestres de posição avançada na nossa linhagem selecionam apenas, da assembleia de monges, algumas dezenas de alunos [capazes]. Então, anfitrião e convidado podem enfrentar-se, e a realização pode ser pesada no dar-e-receber do diálogo, para espanto e admiração tanto de monges como de leigos.»[25]

O xogum disse à monja Sushi, abadessa de Saishōji: «Há algum tempo que ouço falar da reputação do Mestre Taigu pela sua sabedoria. Agora, por boa fortuna, ele virá. Aguardo com grande expectativa encontrá-lo e estou certo de que posso contar contigo para organizares as coisas de modo a que isso seja possível.»

Em privado, o Mestre soube das intenções do xogum e, nessa mesma noite, deixou secretamente a capital.

Muito tempo depois, um monge interrogou o Mestre sobre isto: «Diz-se que o ensinamento do Buda deve ser concedido a reis, ministros e poderosos apoiantes. Então por que razão, anos atrás, Vossa Reverência fugiu?»

O Mestre respondeu: «Aqueles que se dedicam ao Dharma não recuam diante da morte ou da destruição.»

O monge disse: «Continuo em dúvida quanto ao sentido de Vossa Reverência.»

O Mestre disse-lhe: «Por natureza, sou grosseiro nos modos e incapaz de adoçar as coisas com palavras de consolo.»[26]

O Mestre Gudō preparou um poema para apresentar no serviço memorial dos trezentos anos do célebre fundador de Myōshinji, Kanzan Egen, realizado no segundo ano de Manji (1659).

O poema dizia:

Das vinte e quatro linhas do Zen japonês,[27]
a maioria, ai de nós, pereceu.
Felizmente, Kanzan tem Gudō,
e a tocha continua a passar de mão em mão,
com a sua fragrância a atravessar trezentos anos.

Antes de recitar o poema, Gudō mostrou-o a Taigu, pedindo-lhe comentário. Taigu disse: «Há dois caracteres no terceiro verso que precisam de ser alterados.»

Gudō perguntou: «Como?»

Taigu disse: «Que te parece acrescentar "…e felizmente também Taigu"?»

Gudō riu-se e concordou em mudar a linha para: «Kanzan tem a fortuna de ter descendentes.»

Taigu declamou então o seu próprio verso perante os reunidos para o memorial:

Das vinte e quatro linhas do Zen,
trazidas a esta terra pelos mestres de outrora,
já não resta nem realização nem transmissão;
mas entre os seguidores do dragão que se eleva,[28]
na montanha do ensinamento autêntico,[29]
a chuva ainda atravessa o telhado
e cai dentro de um cesto de bambu entrançado.[30]

O Mestre perguntou a um monge: «Que idade tens?»

O monge respondeu: «Trinta e um.»

O Mestre disse: «Aos vinte e nove, o Buda já tinha realizado a iluminação, e aqui estás tu com a mesma cara de sempre.»

O monge perguntou: «E Vossa Reverência, quantos anos tem?»

O Mestre respondeu: «Mais de oitenta.»

«Vergonha!», repreendeu-o o monge.[31]

O Mestre fez uma vénia profunda.

Certa vez, Sua Senhoria, o *daimyō*, perguntou ao Mestre: «Servi Vossa Reverência com devoção, concedendo-vos terras e erguendo ali um templo.[32] O que ainda não consigo perceber é como é que vós ides fazer alguma coisa por mim.»

O Mestre disse-lhe: «Quanto a mim — espaço vazio.»

De novo o *daimyō* interrogou o Mestre, dizendo: «Ouvi dizer que o *Blue Cliff Record* é o texto mais eminente da escola Zen. É verdade?»[33]

O Mestre respondeu: «Sim.»

O *daimyō* disse: «Suplico a Vossa Reverência que me instrua em um ou dois *kōans* da obra.»

O Mestre bradou: «"Vazio e sem limites, nada de sagrado!"[34] Vossa Senhoria compreende?»

O *daimyō* respondeu: «Não compreendo.»

O Mestre disse-lhe: «A minha lição terminou.»

O *daimyō*, porém, insistiu, e o Mestre disse-lhe: «Palavras e frases, palavras e frases — explicando racionalmente, ainda se consegue algum ponto de apoio, mas é tudo conversa vã, palreio enfadonho! E, de resto, este sacerdote instruído há-de saber explicá-lo muito bem», acrescentou o Mestre, virando a cabeça e indicando um monge que estava por perto.

A estima do *daimyō* pelo Mestre crescia de dia para dia, e ele pediu-lhe um nome de Dharma.[35] O Mestre escreveu então, a pincel, o nome: «Sua Senhoria do templo Daian, o Leigo Dez Mil Virtudes — Nada! Nada!»[36]

No quinto ano de Kanbun (1665), o Mestre tinha setenta e nove anos e estava cercado pelas debilidades da idade. Falou com o *daimyō* [de Echizen], que propôs mandar erguer para ele uma ermida separada, especial, dentro do recinto do templo.

O Mestre disse-lhe: «Esquecei! Mesmo que consigais levantar tal lugar, não me restam mais do que alguns dias.»

O *daimyō* respondeu: «A minha falecida irmã mais velha, a monja Jōkan, tencionava mudar-se da sua morada temporária para um retiro nas montanhas. Se Vossa Reverência não tiver objecção [em ocupar o sítio], estou certo de que a minha falecida irmã teria ficado radiante.»[37]

O Mestre anuiu, dizendo: «Vamos mudar-nos para lá!»

Esta ermida é hoje o subtemplo [de Daianji] Shōun-in.[38]

[Nos seus últimos anos,] o Mestre vivia recolhido em retiro em Hōtōji, em Harima, ou regressava para convalescer em Shōunji, em Echizen. Um dia, quando o Mestre tinha oitenta e cinco anos e estava em

Hōtōji, anunciou à assembleia de monges: «Chegou o momento de eu partir em peregrinação.[39] Vou para Echizen.»

Os monges disseram: «Atendendo à grande idade e virtude de Vossa Reverência, ide antes falecer naquele templo.»

O Mestre acrescentou: «Há algum tempo, estive em Echizen e tive ocasião de conhecer o *daimyō* da província.» O Mestre mandou então chamar o seu palanquim e partiu.

Entretanto, Echizen fora devastada por um incêndio, reduzindo o castelo do *daimyō* a cinzas. Ao saberem disto, os monges enviaram um mensageiro atrás do Mestre para o deter. Mas o Mestre disse-lhe: «Tendo chegado até aqui, não volto para trás. A minha ligação a este mundo está quase a terminar. Que outra oportunidade terei?»

No sétimo mês, no outono desse ano [1669], o Mestre começou a mostrar ligeiros sintomas de doença, mas o pulso era normal e não sentia grande desconforto.[40] Cerca de catorze dias depois, escreveu a pincel o seu verso de morte:

O herdeiro do Dharma dos céus ocidentais [isto é, a Índia]
A Montanha Hun-lun dos mares orientais (isto é, o Japão)[41]
A atividade dinâmica do quotidiano
É o ensinamento da não-dualidade.[42]

Ao que o Mestre acrescentou a inscrição: «Três dias antes da minha partida.» Depois, tendo discutido com os presentes os preparativos para a sua morte, não disse mais palavra.

Na noite seguinte, o Mestre chamou o monge assistente Ridatsu e pediu papel de escrita. Ridatsu, segurando o papel entre as palmas das mãos, apresentou-o respeitosamente ao Mestre. O Mestre deu-lhe uma bofetada.

No dia seguinte, o décimo sexto dia [do sétimo mês], o Mestre faleceu serenamente.

O senhor da província disse ao seu vassalo, o leigo Hōsetsu: «É mau agouro eu estar com gripe e não poder apressar-me a ir ter com Vossa Reverência. Por favor, vai depressa no meu lugar.»

O leigo, vestindo a veste e o toucado do *daimyō*, [partiu para o templo do Mestre]. Depois colocou-se diante do caixão com o corpo do Mestre e prostrou-se tal como faria quando o Mestre estava vivo.

Cerca de dezasseis anos antes da morte do Mestre, o *daimyō* mandara pintar um retrato do Mestre e pedira-lhe que o inscrevesse. Quando concluiu a inscrição, o Mestre datou-a antecipadamente: «décimo sexto dia do sétimo mês». Agora, espantado, o *daimyō* perguntava-se: «Como é que o Mestre sabia?»

Os seguidores do Buda são louvados por toda a parte
Os discípulos de Confúcio são elogiados por toda a terra
Sento-me numa rocha entre lianas e trepadeiras
De quando em quando observo as nuvens errantes
que passam diante dos meus olhos.

— **SENGAI GIBON**

Entre as figuras mais queridas e excêntricas da história do Zen japonês encontra-se o mestre Rinzai Sengai Gibon (1750–1837). Tal como o seu contemporâneo, o mestre zen Sōtō Ryōkan, Sengai tornou-se lendário pela sua personalidade calorosa e despretensiosa, pela sua ingenuidade e pela proximidade com as pessoas comuns, suas vizinhas. Entre os amigos de Sengai contavam-se o *daimyō* de Fukuoka, Kuroda Narikiyo (s.d.), e os seus vassalos samurais, artistas e letrados locais, e ainda agricultores, velhas senhoras, bêbedos e mercadores — todo o espectro social de Hakata, a importante cidade portuária na ponta norte de Kyushu onde se situava o templo de Sengai, Shōfukuji.

Ainda em 1930, as crianças da região conheciam histórias sobre "Sengai-san" (Sr. Sengai), como era carinhosamente chamado, e as gentes do norte de Kyushu referiam-se muitas vezes a ele como "Sengai Bosatsu" (Bodhisattva Sengai). De estatura extremamente baixa e aparência estranha, sempre vestido com hábitos esfarrapados, dizia-se que Sengai se parecia com um "macaco mumificado" — impressão corroborada por vários dos seus retratos. Para além do seu pronto sentido de humor e das suas capacidades como mestre zen, Sengai, à semelhança de Ryōkan, era celebrado pelo seu trabalho a pincel, sobretudo os seus desenhos

brincalhões, que colecionadores tentavam, por todos os meios, arrancar-lhe.

Existe pouca informação sobre os primeiros anos de Sengai.[1] O próprio mestre nada registou sobre o assunto, nem os seus discípulos deixaram relatos detalhados. Mesmo a data de nascimento de Sengai é calculada apenas a partir da sua idade à morte. Sabe-se que nasceu em 1750 na antiga província de Mino, hoje Prefeitura de Gifu. Diz-se que o pai do mestre, um certo Itō Jinpachi (d. 1788), era rendeiro de uma família samurai, os Kawamura. Provavelmente foi para aliviar o peso de mais uma boca a alimentar que levou Jinpachi a colocar Sengai, então com dez anos, como noviço em Seitaiji, um templo zen Rinzai próximo, patrocinado pelos Kawamura e hoje integrado na cidade de Mino.

Ali, Sengai serviu sob o já envelhecido abade Kuin Enku (s.d.), de quem, ainda criança, recebeu os votos religiosos como monge zen. Kuin era um distinto mestre da linhagem Myōshinji, que servira um mandato como abade do templo principal e, mais tarde na vida, regressara a Myōshinji para proferir uma série de palestras muito concorridas sobre o *Blue Cliff Record*. Em 1762, Kuin retirou-se da abadia de Seitaiji, deixando o templo aos cuidados de um discípulo.

O Zen Rinzai no período de Sengai era dominado por duas importantes linhagens de ensino, ambas centradas no grande templo-sede de Quioto, Myōshinji: a linhagem de Hakuin Ekaku e a do contemporâneo de Hakuin, Kogetsu Zenzai (1667–1750/51). Em 1768, Sengai viajou para norte, para a província de Musashi, e procurou o herdeiro de Kogetsu, Gessen Zenne (1702–1781), no templo de Gessen, Tōki-an, no que é hoje a cidade de Yokohama.[2] Após vários anos de estudo sob Gessen, diz-se que Sengai realizou a iluminação ao ultrapassar o *kōan* "Xiangyan 'Numa Árvore'", depois de apresentar o seguinte verso:[3]

Três mil anos desde que Shakyamuni partiu
E Maitreya só virá daqui a mais mil milhões ou mais
Os seres sencientes da terra não fazem ideia
De que as suas narinas pendem mesmo por cima dos lábios![4]

Diz-se que o poema foi muito elogiado por Gessen, que depois concedeu a Sengai o seu *inka*, ou chancela de iluminação. Após a morte de Gessen, em 1781, Sengai poderá ter completado o seu estudo zen sob Seisetsu Shūcho (s.d.), herdeiro de Gessen, antes de partir novamente em peregrinação. Mais tarde nesse ano, regressou a Mino e a Seitaiji, onde fora proposto para a abadia do templo. A nomeação, porém, terá sido vetada pelos patronos do templo, representados pelos Kawamura — empregadores de Jinpachi —, com o argumento de que Sengai, filho de um agricultor pobre, não era adequado para tão elevado cargo.[5]

Em 1788, em Quioto, Sengai tornou-se discípulo do mestre zen Bankoku Shōteki (d. 1792), abade de Shōfukuji e então residente no subtemplo de Myōshinji Unsho-in. Tradicionalmente considerado o primeiro templo zen do Japão, Shōfukuji fora fundado pelo monge Eisai (também lido Yōsai, 1141–1215) em 1195, quatro anos após o regresso de Eisai dos seus estudos na China Song, onde recebera a chancela do seu mestre chinês Xuan Huaichang (s.d.). Em 1789, depois de servir durante trinta e quatro anos, Bankoku retirou-se da abadia de Shōfukuji, conferindo a sucessão do Dharma a Sengai, que, aos trinta e nove anos, se tornou o 123.º abade do templo. Na sua inauguração, que coincidiu com o memorial da morte de Eisai, Sengai recitou um poema:

Quando o Zen chegou pela primeira vez à nossa terra
Vinte e quatro linhas foram transmitidas
Mas hoje onde estão os descendentes dos fundadores?
O ensinamento da nossa escola morreu e desapareceu
Só este burro cego tropeça por aí.[6]

Sengai permaneceria em grande medida em Hakata durante os trinta anos seguintes, vivendo com extrema simplicidade e recusando repetidos convites para assumir honras em Myōshinji, embora finalmente cedesse em 1790, recebendo um grau avançado no templo de Quioto e proferindo um sermão formal. Seguiram-se outras distinções em 1798 e novamente em 1800, quando Sengai se encarregou de renovar o salão dos monges de Shōfukuji, que então se enchia de estudantes à medida que a fama do mestre começava a espalhar-se.[7] Nos anos subsequentes, Sengai supervisionou a reparação e o restauro dos outros edifícios principais de

Shōfukuji. O mestre parece ter passado a ver-se como guardião do templo histórico, e é em grande medida graças aos seus esforços que as estruturas principais de Shōfukuji permanecem intactas hoje.

Sengai recebeu a abadia de Myōshinji em 1802, e o templo de Quioto enviou uma comunicação formal da honra aos altos oficiais do clã Kuroda, *daimyō* do domínio de Fukuoka. Em 1811, Sengai entregou Shōfukuji ao seu principal discípulo e herdeiro do Dharma (*hassu*), Tangen Tōi (d. 1855), e retirou-se para um subtemplo, Kyohaku-in. Aí continuou a viver em retiro, com ocasionais viagens a Quioto e além. Em 1823, regressou para visitar Seitaiji, onde recebera a sua formação inicial como monge, e proferiu perante a assembleia uma série de palestras sobre as cartas de Dahui.

Mesmo em casa, em Kyohaku-in, Sengai estava longe de viver como um recluso. O seu círculo de conhecidos abrangia toda a sociedade local, incluindo confucionistas e letrados, tocadores de *shakuhachi*, apreciadores de chá e até o ocasional bêbedo ruidoso. Diz-se que Sengai apreciava tanto *sake* como chá, e a abundante obra artística que produziu nesse período é, em parte, testemunho da sua convivialidade, impregnada do humor e da fantasia terrena que lhe eram próprios, e muitas vezes criada como presente para amigos.

As suas pinturas incluem uma variedade de temas, de legumes e bambu a paisagens de montanhas e arrozais, piqueniques sob as cerejeiras em flor, agricultores ao trabalho, deuses locais, aves e animais. Mesmo quando o tema de Sengai é o Zen, as suas pinturas e caligrafia refletem o seu temperamento lúdico. Um retrato de Bodhidharma — que, ao chegar à China, segundo a lenda, praticou meditação durante nove anos voltado para a parede de pedra do seu retiro na montanha — traz a inscrição: «Nove anos a olhar para uma parede — que seca!»[8]

Talvez cansado dos pedidos incessantes por amostras do seu trabalho a pincel, no outono de 1823, diz-se que Sengai renunciou a toda a atividade artística futura e mandou gravar em pedra, como resolução — ela própria um poema —, o texto, colocando-o do lado de fora da sua ermida:

Aqui em Fukuoka, com as minhas vestes negras,
ponho de vez o pincel de lado,
pois só problemas e vergonha trouxe sobre mim
com todos estes rabiscos.[9]

Em 1837, Tangen cometeu uma infração pela qual foi destituído da abadia de Shōfukuji e enviado para o exílio em Ōshima, de modo que Sengai, então com oitenta e sete anos, foi obrigado a reassumir a abadia do templo.[10] Mais tarde nesse mesmo ano, conseguiu entregar a abadia a outro discípulo e regressar a Kyohaku-in, onde faleceu poucos dias depois. O seu verso de morte — para o qual parece ter quebrado a proibição que impusera à poesia e à caligrafia — contém um trocadilho com o uso da palavra «penhasco», o segundo dos caracteres que compõem o nome Sengai — «Eremita do Penhasco»:

Ao chegar, sabe de onde vens
Ao partir, sabe para onde vais
Sem largar a orla do penhasco
As nuvens são densas demais para saberes onde estás.[11]

Em 1841, o imperador Ninkō (r. 1817–1846) concedeu a Sengai o título imperial póstumo de Fumon Entsū Zenji, «Mestre Zen com Conhecimento Perfeito de Todos os Portais do Dharma».

Sengai deixou cinco herdeiros do Dharma, dois dos quais serviram como abades de Shōfukuji, bem como uma abundância de pinturas e caligrafias a pincel que continuam a ser altamente apreciadas, tanto no Japão como no estrangeiro.

Sengai é o tipo de figura em torno da qual surgem naturalmente lendas e histórias populares. O que se segue é uma seleção de tais relatos provenientes de *Sengai oshō itsuwasen* (*Histórias Seleccionadas do Mestre Sengai*) (Quioto: Instituto de Estudos Zen da Universidade Hanazono, 1999), editado por Nōnin Keidō e baseado principalmente numa coletânea de 1930 de histórias de Sengai, *Sengai oshō hozoppone* (*O Umbigo do Mestre Sengai*), de Kuramitsu Daigu.[12]

O Mestre tinha fama de nunca agradecer às pessoas. Um dia de chuva, numa rua não longe do templo, partiu-se a correia das suas *geta* e,

ao aperceber-se do seu embaraço, a senhora da loja local de tofu correu a comprar uma correia nova e veio apressadamente trazê-la.[13] O Mestre, porém, não lhe agradeceu; limitou-se a fazer uma vénia e regressou a casa sem dizer palavra.

Daí em diante, sempre que a senhora encontrava o Mestre, este continuava a não lhe agradecer, deixando-a cheia de indignação.

«Que sacerdote tão rude!», pensava ela. E queixava-se a uma conhecida: «Toda a gente elogia o Mestre como se fosse um homem exemplar, mas não é nada disso. Num dia de chuva partiu-se-lhe a correia das *geta* e ele estava em grandes apuros. Eu fui comprar-lhe uma correia nova e coloquei-a eu mesma, e ele nunca me agradeceu. Não consigo imaginar um sacerdote mais ingrato!»

A conhecida da mulher foi ao templo e contou isto ao Mestre. Sengai disse: «Quando as pessoas acabam de dizer "obrigado", o assunto fica ali encerrado. Eu, porém, tenciono nunca esquecer uma bondade enquanto viver.»[14]

Certa vez, um trabalhador braçal reparou em ossos frescos de pargo debaixo do salão principal do templo. O peixe era proibido no mosteiro, e o homem apressou-se a ir ter com o Mestre, levando a prova.

«Mestre! Mestre! Veja o que encontrei debaixo do salão dos monges!», exclamou. «Que vergonha aparecerem aqui ossos de peixe no templo.»

«Ora, ora», disse o Mestre, «os noviços de hoje em dia ficaram mesmo moles. No meu tempo de noviço, nunca deixávamos sobrar nem os ossos!»

O senhor Kuroda Narikiyo, *daimyō* de Chikuzen, orgulhava-se do seu conhecimento de plantas e flores, em particular de crisântemos e peónias. Não só os retratava em muitas pinturas a pincel, como também cultivava exemplares magníficos nos seus jardins, onde recebia convidados em elaboradas festas de contemplação.

Certo dia, aconteceu que um cão invadiu os canteiros e pisoteou uma das plantas de crisântemo mais estimadas de Sua Senhoria. Enfurecido, o

daimyō responsabilizou o jardineiro e anunciou que o executaria com as próprias mãos.

Ao saber disto, o Mestre Sengai comentou: «Matar um homem por causa de uma simples planta — que *daimyō* tolo! Muito bem, já sei o que fazer.»

Nessa noite, o Mestre ocultou o rosto sob um chapéu de palha de abas largas e, com uma foice bem afiada na mão, introduziu-se furtivamente nos canteiros do *daimyō*, onde cortou todos os preciosos crisântemos. Ao ver isto, um vigia deu o alarme. O *daimyō*, ardendo de raiva, chegou ao local. «Patife!», gritou, desembainhando a espada e preparando-se para golpear o intruso, quando de repente se apercebeu de que o rosto oculto sob o chapéu de palha era nada menos do que o do Mestre Sengai.

Com toda a tranquilidade, o Mestre disse-lhe: «Já que as plantas foram cortadas, pode guardá-las para usar mais tarde como forragem.»

Estupefacto, o *daimyō* embainhou a espada e perguntou ao Mestre por que razão cortara os seus crisântemos. Em resposta, Sengai apanhou um ramo de crisântemo do chão e colocou-se diante do *daimyō*. Erguendo as flores ao lado do próprio rosto, perguntou: «Qual vida é mais importante?»

O *daimyō* apercebeu-se subitamente do seu erro. «Como estive enganado!», pediu desculpa repetidas vezes e, perdoando de imediato o jardineiro, disse ao Mestre: «Gostaria de oferecer um presente a Vossa Reverência.»

«Na verdade, não há nada que eu queira», respondeu o Mestre. «Mas, já que manifestais o desejo de me dar algo, que tal aquela ameixeira ali?»

A ameixeira em causa era tão estimada por Sua Senhoria como os crisântemos.

«Colocais-me numa posição difícil», disse o *daimyō*, visivelmente perturbado. «Levar a ameixeira seria como tirar-me a cabeça.»

Sengai respondeu: «Se ela ficar aqui, provavelmente terei de voltar para a cortar. Por isso, se quiserdes vê-la, vinde ao templo.»

E, dizendo isto, o Mestre regressou a casa com a árvore, que plantou mesmo em frente ao templo.

Num dia de verão, duas velhas da aldeia foram visitar Sengai ao templo.

«Valha-nos isso!», exclamaram quando Sengai apareceu. «Que manchas vermelhas são essas por toda a cara?»

«Ah, isso», disse o Mestre. «São picadas de mosquito.»

«Sim, mas por que razão os mosquitos vos picam tanto?», perguntaram as velhas.

«Para dizer a verdade», disse o Mestre, «já me roubaram a rede de mosquitos três vezes.»

«Três vezes?», exclamaram as mulheres. «Fostes roubado três vezes?»

«Exatamente», confirmou o Mestre. «Levaram-me todas as redes. Que maçada! Todas as noites puxo a roupa da cama por cima da cabeça para me proteger, mas há sempre um mosquito que consegue esconder-se lá dentro e devora-me enquanto durmo. Dá uma comichão terrível!», disse ele, fazendo uma careta.

As duas velhas mostraram grande compaixão pelo Mestre, que então sugeriu: «Minhas senhoras, se estiverem dispostas, tenho um plano.» Com um largo sorriso, acrescentou: «Conseguiriam fazer-me uma rede de mosquitos toda branca?»

«Sim, claro», concordaram as velhas e, juntando todas as suas economias para dias de chuva, confecionaram a rede toda branca tal como o Mestre pedira e levaram-lha.

Sengai ficou radiante e, tirando imediatamente pincéis e tinta, pôs-se a trabalhar na rede. Cobriu os lados com cabeças de mortos e fantasmas e o topo com uma imagem aterradora do deus do trovão, acompanhada por relâmpagos.[15] Nos cantos pintou lanternas tombadas, lápides, mãos

espectrais e objetos funerários. Quando terminou, pendurou a rede e recuou para a admirar. «Bem, isto deve resolver o problema!», anunciou o Mestre, rindo-se.

Nessa mesma noite, dois ladrões aproximaram-se sorrateiramente do templo, levando lanternas. O Mestre dormia profundamente dentro da sua nova rede de mosquitos. Tinha fechado os *shōji*, mas deixado os postigos abertos.

Deslizando os *shōji*, os ladrões entraram no quarto do Mestre e, ao iluminarem a rede com a lanterna, viram de repente um fantasma diante deles. A tremer de medo, mas cobiçando a rede, um dos ladrões aproximou-se e preparou-se para a cortar do suporte, quando Sengai começou subitamente a bater na sua bacia metálica e a gritar: «O deus do trovão está diante de vós!»

Aterrorizados, os dois fugiram a gritar pela noite fora.

Ouvindo a algazarra, os monges do templo e os aldeões das redondezas vieram a correr. Quando Sengai lhes contou o sucedido, todos rebentaram em gargalhadas. Ao entrarem no quarto do Mestre, encontraram uma toalha, uma bolsa de tabaco e um cachimbo que os ladrões tinham deixado cair na fuga desesperada.

O Mestre costumava fechar o portão e colar nele um aviso que dizia «Fora hoje», enquanto passeava calmamente de um lado para o outro no quintal da frente. Certa vez, um funcionário samurai seu conhecido passou por ali e, ao ver o Mestre, foi abrir o portão e cumprimentou-o. «Vossa Reverência», disse, «já não vos via há algum tempo. Como tendes passado?»

Em resposta, Sengai limitou-se a apontar para o aviso e disse ao samurai: «Por favor, leia o que ali está escrito.»

«Mas, Vossa Reverência», insistiu o samurai, «estais aqui, não estais? Só estais a brincar.»

Sengai despediu-o com um gesto da mão. «Esse aviso», lembrou-lhe, «diz que estou fora. É tão verdade quanto tudo o que possa ser.»

Outro vizinho, um agricultor das redondezas que era devoto seguidor do Mestre, veio visitá-lo ao templo, trazendo uma carga das batatas-doces preferidas de Sengai.[16] O Mestre estava dentro, vestindo um colete sem mangas, a cozinhar arroz.

«Olá!», chamou o agricultor do portão. «Vossa Reverência está em casa?»

«Estou fora! Estou fora!», respondeu Sengai.

«Estais fora?», repetiu o agricultor. «Mas trouxe-vos as vossas batatas-doces preferidas—»

Mal o Mestre ouviu as palavras «batata-doce», escancarou os *shōji*, meteu a cabeça de fora e disse: «Não, estou dentro! Estou dentro! Só eu.»

Dizia-se que o Mestre era imensamente apreciador de batatas-doces, e que as pessoas as usavam frequentemente para o fazer aparecer.

Fantasmas e histórias de fantasmas faziam parte integrante da cultura popular no Japão de Sengai — um interesse que talvez se reflita no relato que se segue.

Desde que o Mestre se tornara abade de Shōfukuji, aproveitava qualquer tempo livre das tarefas do templo para se sentar debaixo de uma árvore ou sobre uma rocha a praticar *zazen*. Certa noite, um samurai travesso seu conhecido passava por um bosque de pinheiros perto do templo quando viu o Mestre profundamente absorto em meditação sobre uma rocha, debaixo de um dos pinheiros, parecendo Bodhidharma em pessoa.

Na noite seguinte, ao passar pelo mesmo local, o samurai voltou a ver o Mestre sentado em meditação.

«Dizem que, para um homem tão pequeno, o Mestre tem muita coragem», pensou o samurai. «Pois bem, esta parece-me uma excelente oportunidade para o comprovar!»

No dia seguinte, ao crepúsculo, o samurai dirigiu-se ao bosque de pinheiros, subiu a um pinheiro junto à rocha onde Sengai fazia *zazen*, escondeu-se e esperou que o Mestre aparecesse.

O Mestre, sem suspeitar da armadilha que lhe estava a ser preparada, chegou e mergulhou em profundo *samādhi*, sentado de pernas cruzadas, como de costume, sobre a rocha. Mal começara a meditar quando o samurai, na árvore por cima, estendeu o braço e agarrou a cabeça do Mestre. Mas, em vez de se alarmar, como o samurai esperava, Sengai continuou simplesmente a meditar, imóvel como um Buda de pedra.

Em seguida, o samurai tentou berrar: «Vou apanhar-te!» Mas também isso não teve absolutamente nenhum efeito. Por fim, envergonhado, desceu silenciosamente da árvore e foi-se embora.

Na manhã seguinte, o samurai foi visitar Sengai ao templo. Pediu para ser conduzido à presença do Mestre e foi prontamente introduzido nos aposentos privados do abade. No exato momento em que o samurai transpôs a porta, o Mestre gritou da sombra do *shōji* entreaberto: «Ahá! O fantasma!»

«Quê—!», exclamou o samurai, levando a mão à espada.

O Mestre quase rebentou de tanto rir e comentou: «É um belo negócio quando um fantasma anda a assustar outro!»

O samurai, vermelho de vergonha, escapuliu-se.

Um dia, quando o Mestre estava em frente ao templo a mondar o jardim, apareceram dois samurais.

«O Mestre Sengai está?», exigiram.

«Está fora», respondeu Sengai.

«Nada de mentiras!», ladraram ambos ao mesmo tempo. «És o Sengai, não és?»

Cada um dos samurais agarrou então um dos braços do Mestre e arrastou-o para dentro, onde, como suprema indignidade, lhe ordenaram que lhes fizesse uma peça de caligrafia. Era o mesmo que um assalto à mão armada!

O Mestre, porém, mantendo-se perfeitamente calmo, pintou a pincel uma moeda de cobre e, ao lado, escreveu o seguinte *haiku*:

Dois «cavaleiros»
arrastam um monge —
É um assalto!

Entre os seguidores do Mestre havia um homem que servia o *daimyō* do domínio, o senhor Kuroda, como carrasco oficial.

Num dia de neve, quando o homem veio visitar o templo, Sengai perguntou-lhe: «Ganhas a vida a cortar cabeças às pessoas. Que tal abandonares esse tipo de ofício pecaminoso?»

«Mas, Vossa Reverência», explicou o homem, «Sua Senhoria, o *daimyō*, pode ordenar até a minha própria execução — não tenho qualquer culpa nisto.»

O Mestre não respondeu; mudou de assunto e disse: «Agora é fim de ano e tenho de limpar os terrenos do templo. Custa-me pedir, mas poderias ir ali ao matagal cortar o bambu?»

«Com certeza, Vossa Reverência!», concordou de imediato o carrasco, entrando no matagal e começando a cortar o bambu.

Mal começara, porém, toda a neve acumulada nos ramos do bambu se precipitou de repente, com estrondo, sobre a cabeça do carrasco.

«Ai, que frio!», protestou ele, sacudindo a neve e regressando aos aposentos do Mestre.

Sengai disse-lhe: «A neve do bambu devia ter caído sobre mim, que te pedi para fazer isto; mas caiu sobre ti. Diz-me então: quem é culpado quando cortas a cabeça de alguém? Quero que penses bem nisso.»

A estas palavras, o carrasco foi-se embora.

O Mestre era extremamente pequeno e, à primeira vista, podia ser confundido com uma velha ou com um monge noviço. Não gostava de ser reconhecido por pessoas que exclamavam: «É o Mestre Sengai!», e apresentava-se sempre desgrenhado e mal-apessoado.

Um dia, vestido com um hábito gasto e esfarrapado, Sengai apanhava folhas de chá no jardim de chá perto do seu templo quando um homem apareceu a pedir uma peça de caligrafia do Mestre.

«Ó tu — noviço!», chamou o homem. «Onde posso encontrar o templo do venerável Mestre Sengai?»

Sengai, nada incomodado por ser tomado por um noviço, assumiu de imediato o papel e indicou-lhe Kyohaku-in, dizendo: «Sim, senhor, pode encontrar o Mestre Sengai ali.»

Diz-se que várias vezes por dia Sengai recorria a tais estratagemas para lidar com visitantes importunos.

No caminho de regresso de Edo, o Mestre chegou ao posto de controlo de Hakone.[17] Ao aproximar-se, o guarda gritou-lhe: «Nenhuma monja pode passar por este posto!» e recusou deixá-lo passar.

A rir, o Mestre disse-lhe: «Muito bem, quer que lhe mostre as minhas credenciais?» E, levantando as vestes, disse: «Veja bem! Macho ou fêmea?»

Certa vez, quando Sengai e o mestre zen Don'ei, de Sūfukuji, foram convidados para a casa de uma antiga e respeitável família de Hakata, repararam que o *tokonoma* estava adornado com uma magnífica orquídea em vaso. Ambos os mestres pediram a planta.

O anfitrião disse-lhes: «Os dois a querem? Então faremos uma competição de pénis, e quem ganhar leva a orquídea para casa.»

Sengai anunciou de imediato: «Diz-se "homem pequeno, grande instrumento" — por isso eu ganho!» E, metendo triunfalmente a orquídea debaixo do braço, foi-se embora.

Alguém certa vez desenhou um pénis no portão do templo de Sengai. Sengai apagou-o, mas na manhã seguinte apareceu desenhado um pénis ainda maior. De novo Sengai o apagou, mas na manhã seguinte surgira um ainda maior. Ao lado lia-se a inscrição: «Se tocares, fica maior.»

«Ah», exclamou o Mestre, «desta vez fui derrotado!»

Entre os instrutores de *jujutsu* ao serviço do domínio de Fukuoka encontrava-se um tal Shōbayashi Matashichirō. Mestre no poder do *ki*, dizia-se que Shōbayashi, com um único grito, conseguia derrubar um

homem por detrás de um biombo ou fazer cair uma ave em voo apenas com um olhar feroz.[18]

Um dia, Shōbayashi foi visitar o Mestre Sengai.

«Vossa Reverência, porque não fazemos uma pequena competição?», sugeriu. «O vosso poder de *samādhi* contra o meu poder de *ki*.»

«Certamente», respondeu Sengai. «Sinta-se à vontade para demonstrar o seu poder de *ki* quando quiser.»

Shōbayashi soltou uma gargalhada sarcástica. «Vou dar-vos uma bela lição!», prometeu, e foi para a divisão ao lado, onde, concentrando toda a sua força, soltou um poderoso grito — «EeeeEEEEH!»

«Devo ter derrubado aquele mestre zen de costas!», vangloriou-se.

Mas, ao espreitar para a sala, viu Sengai calmamente a beber chá. Shōbayashi tentou então de novo, com um segundo grande grito, mas Sengai permaneceu completamente impassível. Nem o famoso Shōbayashi conseguiu igualar o poder da meditação zen.

Isto chegou aos ouvidos do senhor do domínio e, consequentemente, a tença de Shōbayashi foi reduzida em cinquenta *koku*.[19] Quando Sengai soube disto, ficou muito preocupado com a situação de Shōbayashi e mandou chamá-lo secretamente ao templo.

«Vamos fazer outro confronto», sugeriu Sengai. «Desta vez, vou ensinar-te uma forma infalível de vencer.»

O Mestre instruiu então Shōbayashi na técnica meditativa de contar a respiração.[20]

De regresso a casa, Shōbayashi praticou a técnica com dedicação absoluta, noite e dia, esforçando-se por entrar no *samādhi* da contagem da respiração, até que subitamente se tornou um com a sua respiração: não havia um eu separado da respiração, nem respiração separada do eu. Gritou, e a força do grito encheu o céu e a terra. Parecia que, nesse momento, nada existia no vasto universo. Ao mesmo tempo, quando gritou, todo o universo apareceu subitamente.

«É isto!», exclamou espontaneamente, e correu a apresentar a sua realização a Sengai.

Espantado, Sengai exclamou: «Shōbayashi, conseguiste! Esse grito é a espada preciosa de Rinzai do Rei Vajra.[21] Derrubaste não só a mim, mas o céu e a terra e tudo o que existe. Perdi o confronto!»

Através da prática da meditação da contagem da respiração, Shōbayashi realizou o *samādhi* do diamante indestrutível. Depois disso, não só lhe foram restituídos os cinquenta *koku* da sua tença, como, diz-se, lhe foram atribuídos mais cinquenta.

Em Hakata vivia um mestre de esgrima que fora anteriormente vassalo do *daimyō* de Fukuoka, mas que se tornara *rōnin*, isto é, um samurai sem senhor, e que enviara o filho para se tornar monge sob a orientação do Mestre Sengai. Mais tarde, quando o mestre de esgrima voltou a encontrar serviço junto de um senhor, pediu a Sengai que permitisse ao filho regressar à vida leiga e tornar-se herdeiro da família. Sengai concordou, e o jovem regressou a casa, onde, sob a instrução do pai, se dedicou à prática da espada.

Um dia, o filho voltou a visitar Sengai. O Mestre perguntou-lhe: «Já praticas há algum tempo. Já obtiveste as credenciais de espadachim?»

«Ainda não», respondeu o jovem. «Não estou qualificado.»

Sengai escreveu então algo e entregou-lho, dizendo: «Leva isto contigo e mostra-o ao teu pai.»

De regresso a casa, fez como Sengai lhe indicara.

Quando o pai leu o documento, ficou estupefacto ao ver escrito: «Entre o Caminho do Zen e o Caminho da espada há apenas uma diferença de palavras, e isso constitui precisamente a essência do ensinamento da esgrima transmitido na nossa escola. Felizmente, o meu filho treinou no Caminho do Zen sob a orientação de Vossa Reverência, pelo que não subsistem quaisquer problemas.»

O mestre de esgrima conferiu de imediato ao filho a sucessão nos ensinamentos mais internos da escola.

Um dia, um samurai chamado Genyū veio ao templo. Exigindo que o Mestre lhe pintasse alguma coisa, recusou-se a sair até Sengai aceder. Sem alternativa, o Mestre pegou numa folha de papel limpa, na qual pintou dois círculos, entregando-a depois ao samurai.

Genyū examinou a pintura, mas, sem conseguir perceber o seu significado, pediu ao Mestre que lhe acrescentasse um título.

Sengai pegou de imediato no pincel e escreveu: «Os tomates de Genyū.»

Vermelho de embaraço, o samurai apanhou a pintura e fugiu.

Os monges de Shōfukuji tinham-se reunido nos arredores de Hakata para receber o novo abade. Esperaram e esperaram, mas ninguém que se assemelhasse a um eminente mestre zen apareceu. Cansados de esperar, repararam num mendigo-monge baixo e andrajoso que passava pela estrada principal ao crepúsculo, e chamaram-no: «Ó! No barco para cá, encontraste por acaso o eminente sacerdote chamado Mestre Sengai?»

Parando, o mendigo-monge ficou em silêncio e depois respondeu calmamente: «Sengai… Sim, sou eu.»

Os monges, atónitos, continuaram a olhar para ele. «Este é o famoso monge Sengai?», perguntavam-se todos.

O Mestre, acompanhado pelos monges, seguiu para o novo templo. Pelo caminho, os monges pararam numa barraca de chá, e Sengai juntou-se a eles para comer *soba* em caldo. Quando terminaram e se preparavam para sair, um dos monges queixou-se: «Esses noodles que acabámos de comer foram feitos com caldo de peixe.[22] E o próprio Mestre Sengai comeu dessa comida.» Muitos outros monges murmuravam a sua desaprovação.

Sengai disse-lhes: «Eu não sei nada de peixe, mas a sopa sabia bem, por isso comi. Presumo que vós estejais habituados a comer peixe e, por isso, reconheceis tão bem o sabor.»

Os monges desviaram todos o olhar, envergonhados.

Havia muitos monges a treinar em Shōfukuji sob a orientação do Mestre Sengai. Não longe do templo havia um bairro de meretrício que atraía muitos monges, que à noite escalavam o muro do mosteiro para visitar secretamente os bordéis. Como o muro era bastante alto, deixavam junto a ele um escabelo para ajudar a subir e a descer no regresso. Entre os prevaricadores encontrava-se o discípulo favorito de Sengai, Tangen, cuja participação nessas escapadelas era algo de que o Mestre não podia deixar de ter conhecimento.

Nessa noite, à hora em que sabia que os monges regressariam da sua incursão ao bairro do prazer, Sengai posicionou-se junto ao muro, retirou o escabelo e sentou-se para praticar *zazen*, à espera do regresso deles. Já perto do amanhecer, os monges, sem suspeitar de nada, aproximaram-se em bicos de pés e escalaram o muro. Mas, ao descerem para o outro lado, ficaram perturbados ao descobrir que o escabelo que deixavam sempre ali tinha desaparecido.

No escuro, os pés procuravam, confusos, o escabelo. Por fim, conseguiram encontrar, no seu lugar, algo que lhes permitiu descer do muro e, apoiando os pés nesse "apoio", um a um foram descendo para o pátio do templo. Quando espreitaram na penumbra, ficaram estupefactos ao perceber que o objeto que tinham usado como escabelo era a cabeça rapada do próprio mestre! Pálidos de medo, prostraram-se no chão. Mas o Mestre Sengai, ao admoestá-los, culpou apenas a si próprio, dizendo que o mau comportamento deles se devia à sua própria negligência no ensino.

Num certo ano, a região de Hakata estava sob o flagelo de uma epidemia de cólera. O chefe da casa mercantil de Happyaku-ya,[23] visitante frequente do templo de Sengai, chegou em grande aflição e disse ao Mestre: «Vossa Reverência, este ano, esperando grande procura por abóboras, comprei uma enorme quantidade. Mas agora anda toda a gente a dizer que comer abóbora dá cólera e, como resultado, ninguém compra. Se não vender as abóboras, a minha família fica arruinada. Por favor, tendes de me ajudar!»

«Isso é realmente terrível», compadeceu-se Sengai. «Muito bem: eu serei o teu gerente e vendo-as por ti. Traz-me todas as tuas abóboras.»

O mercador perguntou-se o que Sengai teria em mente, mas, obediente, carregou todas as abóboras num carro e levou-as ao templo.

Sengai empilhou então os legumes em frente ao portão principal de Shōfukuji e colocou um grande letreiro que dizia: Abóbora Mágica para Prevenir a Cólera; depois estendeu a sua esteira de meditação ao lado, sentou-se e praticou *zazen*.

A notícia espalhou-se de imediato por toda a zona e, em pouco tempo, o bairro inteiro acorria para comprar abóboras. Ao meio-dia, estava tudo esgotado e a fortuna da casa Happyaku-ya fora restaurada.

No Dia de Ano Novo, Sengai estava a assar *mochi* festivos sobre o fogo quando um monge o veio visitar. Sentando-se diante do braseiro, mesmo em frente ao Mestre, o monge começou a apresentar várias teorias mesquinhas, desafiando Sengai a entrar num diálogo zen.

O Mestre manteve-se em silêncio e limitou-se a ouvir. De repente, agarrou nas tenazes e, pegando no *mochi* quente que assava sobre a chama, atirou-o exatamente contra a face do monge, que ficou atónito, e gritou: «És muito falador. Tenta mastigar isto!»

«Quente! Quente! Quente!», uivou o monge, em dor.

«Não há necessidade de tanta barulheira», repreendeu-o Sengai. «O que é quente há de ser quente.»

Quando um sacerdote xintoísta visitou o Mestre em Kyohaku-in, a conversa virou para o céu e o inferno.

«Vossa Reverência», perguntou o sacerdote xintoísta, «onde se encontra o céu?»

«No Plano do Alto Céu a que rezas todos os dias», respondeu Sengai.[24]

«E o inferno?», insistiu o sacerdote.

«No lote ao lado do Plano do Alto Céu.»

Noutra ocasião, um monge de Buzen perguntou ao Mestre: «E o céu?»[25]

Sengai deitou-se de imediato como se fosse dormir.

«E o inferno?», insistiu o monge.

Sengai fechou os olhos e começou a ressonar alto.

«Vim de tão longe para lhe colocar questões sobre o Dharma e ele tem a rudeza de adormecer!», resmungou o monge e, fulminando o Mestre com o olhar, começou a sair da sala.

Nesse instante, Sengai sentou-se bruscamente e, apontando para o monge, comentou: «Isso é o inferno.»

O Mestre era extremamente descontraído e informal. Tachibana Kanzaemon, um alto funcionário samurai do domínio, foi visitá-lo a Kyohaku-in, no decurso de uma visita a um túmulo.[26] O Mestre acabara de entrar no banho, mas, ao ouvir que o oficial chegara, saltou imediatamente para fora e começou a procurar um robe.

O oficial, à espera na divisão ao lado, disse em voz alta: «Não se incomode, Vossa Reverência. Como está, está muito bem.»

«Bem, então, com licença…», anunciou Sengai, e entrou na sala completamente nu, para espanto do alto funcionário.

Havia um tipo sarcástico chamado Chōeimon, favorito do Mestre, capaz de provocar uma briga com duas ou três palavras. Um dia foi ter com Sengai e queixou-se: «Vossa Reverência, não quero envelhecer mais.»

«O quê?», disse Sengai. «Enquanto estiveres vivo, é sempre o mesmo ano.»

Noutra ocasião, quando Sengai andava a passear em Keya no Ooto, em Itoshima, sentiu fome no caminho de volta e aproximou-se de uma casa de chá.[27]

«Desculpe», chamou ele, «mas trago comigo um noviço jovem e ele diz que está com tanta fome que já não consegue andar. Pode servir-nos alguma coisa?»

O dono trouxe porções para duas pessoas e Sengai comeu, satisfeito, as duas porções.

Desconfiado, o dono perguntou: «E o seu noviço?»

«Ah… pois…», gaguejou Sengai, e deu duas pancadas certeiras na própria cabeça, exatamente duas vezes.

Sengai gostava imenso de batatas-doces. Sabendo isto, as pessoas locais, quando queriam obter peças de caligrafia do Mestre, compravam uma boa quantidade de batatas-doces e levavam-nas consigo ao visitá-lo, colocando propositadamente os tubérculos onde ele os pudesse ver.

«Vossa Reverência, por favor, pinte algo para mim», pedia a pessoa que procurava caligrafia.

«Esqueça isso por agora — para onde está a levar essas batatas-doces?», exigia Sengai.

«Vou levá-las para outro lado», respondia o visitante.

«Entregue-mas e eu pinto-lhe alguma coisa», dizia Sengai.

«Muito bem», concordava o homem, «se me pintar algo, são todas suas.»

Diz-se que, com este tipo de estratégia, as pessoas lhe arrancavam pinturas com regularidade.

Num dia de verão, um mestre de espada de Fukuoka chamado Toda chegou ao templo para visitar Sengai. Encontrou o Mestre completamente nu, a dormir de barriga para cima. De repente, agarrando Sengai pelos testículos, Toda gritou: «O que é isto?»

Sengai, totalmente imperturbável e sem sequer abrir os olhos, respondeu: «Um bem desperdiçado», e voltou a ressonar alto.

No oitavo ano de Tenpō (1837), Sengai adoeceu e ficou acamado. No outono, a sua vida parecia aproximar-se rapidamente do fim e os discípulos reuniram-se à sua volta.

Um deles suplicou: «Vossa Reverência, por favor, deixai-nos algumas últimas palavras de sabedoria.»

Sengai [pegou no pincel e escreveu]: «Morremos sós! Morremos sós!»

Os discípulos, achando tal sentimento chocantemente mórbido para um venerado mestre religioso, insistiram para que deixasse outra coisa.

Por cima, Sengai acrescentou então: «É verdade! É verdade!»

No período anterior à retirada do Mestre Sengai para Kyohaku-in, eclodiu uma crise no domínio dos Kuroda que envolveu o clero budista de todas as escolas e teve o seu epicentro em Hakata. A causa da crise foi Gōchō (s.d.), um sacerdote eminente da seita Tendai, que residia temporariamente em Kaidan-in, em Dazaifu.[28]

Gōchō percorria os templos do domínio, derrotando cada um dos respectivos abades em debate religioso. A agudeza dos seus argumentos era prodigiosa: ninguém conseguia resistir às suas réplicas fulminantes. Parecia [aos outros abades] que não havia, entre eles, ninguém capaz de vencer Gōchō; e, à medida que cresciam os rumores sobre o seu poder retórico, os sacerdotes budistas do domínio sentiam-se como pardais sob a mira de um falcão.

Um dia, os monges do domínio reuniram-se e decidiram formar uma aliança para expulsar Gōchō do território. Todos concordaram que o único homem capaz de o fazer era Sengai de Shōfukuji, e uma delegação de abades locais dirigiu-se ao templo para se encontrar com Sengai e implorar-lhe ajuda.

O Mestre disse-lhes: «Muito bem, vou fazê-lo ir embora, portanto não se preocupem.»

No dia seguinte, Sengai foi ver Gōchō a Kaidan-in e encontrou-o a varrer os terrenos do templo.

Aproximando-se, Sengai disse: «Vim falar convosco sobre algo de natureza privada.»

«O quê?», rosnou Gōchō. «Que é que vieste dizer-me?»

Quase num sussurro, Sengai respondeu: «E se eu vos dissesse, Vossa Reverência, que a vossa vida está em perigo mortal? Pois é verdade. E se prezais a vida, peço-vos que vos apresseis e fujais daqui.»

«O que é isto?», ladrou Gōchō.

«Não há tempo para explicar tudo», disse Sengai. «Tendes de despachar-vos, fazer as malas e partir. Uma multidão de homens do domínio dos Kuroda está a caminho para vos matar!»

E, depois de transmitir a mensagem, Sengai regressou ao seu templo.

Cobarde no fundo do coração, quando Gōchō ouviu isto começou a tremer de medo. «Claro», raciocinou consigo, «tenho andado por todo o domínio a debater budismo e, sem querer, devo ter provocado todos ao ponto de me quererem matar. E agora não há um momento a perder!»

Reunindo apressadamente todo o equipamento de viagem, Gōchō fugiu do templo para sempre, nessa mesma noite.

As pessoas do domínio ficaram convencidas de que o Mestre Sengai devia ter derrotado Gōchō em debate e tê-lo expulsado da província, e, à medida que a notícia se espalhava, comentavam maravilhadas: «Esse Sengai-san é mesmo incrível!»[29]

A história seguinte, sobre o seguidor tresmalhado de Sengai, Shien, e a sua família e descendentes, é, de longe, a mais longa e mais complexa das seleções de Sengai aqui traduzidas. Apesar da justaposição, por vezes confusa, de cronologias e personagens, a narrativa oferece um raro vislumbre da vida no Japão do início a meados do século XIX, além de um retrato delicioso do mestre tal como era visto pelos seus vizinhos de Hakata.

Não longe de Hakata, na povoação de Katakasu, vivia um poeta de *haiku* chamado Kawagoe Shien.[30] Seguidor do Mestre Sengai, Shien visitava frequentemente Kyohaku-in, onde recebia instrução de Zen e lhe mostrava os seus *haiku* para revisão. Shien faleceu no outono do décimo ano de Tenpō (1839) e foi sepultado em Genjū-an, em Hakata, recebendo o nome budista póstumo de Leigo Setsuzan.

A família de Shien era, por herança, a responsável pelos cavalos do *daimyō* Kuroda, com uma tença de quinhentos *koku*; por certas razões, porém, diz-se que a tença foi reduzida para cerca de duzentos e cinquenta ou trezentos *koku* na geração de Shien.

Um dia, Shien, com ar abatido, foi visitar o Mestre.

«Por que essa cara tão triste?», perguntou o Mestre.

Coçando a cabeça, Shien respondeu: «Para dizer a verdade, fiz uma coisa terrível. Engravidei uma das criadas da nossa casa. Se isto vier a público, posso acabar sem a tença e ser obrigado a cometer *hara-kiri*.»

O Mestre disse: «Quando os pensamentos lascivos correm à solta, é sempre isso que acontece. Bem, é melhor deixares isso comigo.» E, dito isto, o Mestre saiu imediatamente do templo.

O Mestre foi então falar com um certo senhor Hirano, também seguidor de Katakasu.

Sengai disse-lhe: «Há uma mulher que conheço e que gostava que acolhesses, por algum tempo, como criada.»

«Claro», concordou Hirano, percebendo prontamente a situação. «Tudo para ajudar Vossa Reverência.»

«Ah, que alívio!», exclamou o Mestre, regressando ao templo, onde explicou tudo a Shien. A criada foi então enviada para casa de Hirano, onde deu à luz, em segurança, um menino saudável.

A criada, porém, contraiu uma infeção nos mamilos que tornou impossível amamentar o recém-nascido. Shien não tinha dinheiro suficiente para contratar uma ama, deixando o casal[31] completamente perdido, enquanto se revezavam a embalar o bebé nos braços.

Um dia, enquanto o Mestre fazia as suas habituais rondas de esmolas, passou para ver Shien e encontrou-o novamente mergulhado no desespero.[32]

«Ora então», disse o Mestre a Shien, «não há necessidade de te atormentares tanto com isto. Que tal deixares-me ficar com o bebé por algum tempo?»

Pegando na criança, o Mestre aninhou-a nas amplas mangas da sua veste de monge, segurando-a com ternura nos braços.

Continuando as suas rondas, o Mestre perguntou se alguma mãe a amamentar tinha leite a mais para alimentar o bebé, repetindo este pedido todos os dias. Os habitantes de Katakasu, ao testemunharem a profunda devoção do Mestre, não conseguiram conter as lágrimas, e uma mãe recente após outra avançava para amamentar a criança, exclamando: «Eu também!» «Eu também!» Deste modo, foi-se naturalmente criando entre o Mestre e Shien um sentimento semelhante ao de pai e filho.

Anos mais tarde, eu[33] ouvi dizer que a bisneta de Shien, a senhora Kawagoe Takako, vivia no bairro de Nakano, em Tóquio, e fui visitá-la.[34] Feliz por me receber, contou-me o seguinte:

«Shien era o meu bisavô. Nasceu em Katakasu, perto de Hakata, e, até cerca dos dezanove anos, cuidou da mãe doente, desempenhando, para todos os efeitos, o papel de um criado.

«Um dia, Shien voltou-se para a mãe e suplicou: "Até hoje não tive oportunidade de estudar, o que me deixou em grande desvantagem. Por isso, peço-vos: permiti que eu comece a minha educação."

«A mãe de Shien, que sempre fora uma senhora de grande requinte, acedeu de imediato ao pedido do filho e, a partir desse dia, Shien começou a estudar literatura chinesa e japonesa.

«A nossa família servira durante gerações como responsável pelos cavalos do *daimyō* Kuroda, com uma tença de quinhentos *koku*. A certa altura, porém, aconteceu algo que levou à redução da tença e, na geração de Shien, a família recebia apenas uns escassos duzentos ou trezentos *koku*. O responsável pelos cavalos tinha de viajar de Katakasu até ao castelo do *daimyō*, uma distância considerável; e creio que, quando Shien fez dezanove anos, a casa mudou-se para a zona de Fukuromachi, em Fukuoka.[35]

Não só a mãe continuava doente, como toda a família vivia na pobreza, não lhes restando alternativa senão obter adiantamentos sobre a tença junto dos Kuroda, até que, um dia, já não houve mais pagamentos, e

ficaram completamente sem saber o que fazer. Um ano, dizem, chegaram mesmo a pedir ao castelo um saco de palha com soja, reforçado nesse mesmo ano por uma oferta de arroz e dinheiro da família da mãe. Ainda que escasso, isso permitiu-lhes sobreviver no limite.»

Vivendo desta forma, Shien prosseguiu os seus estudos, lendo os clássicos chineses e japoneses e chegando mesmo a adquirir reputação própria como poeta de haiku. Começou também a beber em excesso e a pedir dinheiro emprestado, o que apenas agravou a sua pobreza. Ainda assim, sempre despreocupado e autoindulgente, diz-se que Shien permaneceu completamente indiferente à situação da sua família e que, até muito depois do amanhecer, ficava acordado a beber sake e a compor haiku com os amigos.

Quando Shien atingiu a idade de casar, foi desposado com uma filha da abastada família Tomita, de Hakata. Contudo, não demorou muito até começar a vender todo o enxoval da esposa — os quimonos, os adornos de cabelo e as colchas — numa loja de artigos em segunda mão, até que a casa já não conseguiu suportar as despesas básicas de subsistência. No fim, passaram a ser sustentados inteiramente pelos sogros de Shien, reduzidos ao mais estritamente necessário. Durante todo esse tempo, os amigos de Shien continuaram a reunir-se na casa, absorvidos na composição de poesia, e à hora das refeições eram eles que recebiam o pouco arroz que havia, embora eu tenha ouvido dizer que não restava qualquer acompanhamento além de verduras temperadas apenas com sal comum.

Shien era seguidor de Sengai e um praticante diligente do Zen. A sua devoção ao Mestre assemelhava-se à de uma criança por um progenitor e, em retribuição, o Mestre amava Shien como a um filho, dizendo-se que lhe ofereceu várias peças de caligrafia, utensílios de mesa, figuras de barro moldadas à mão e outros objetos semelhantes. Até há pouco tempo, a casa de Shien encontrava-se repleta de biombos de seis painéis decorados com a caligrafia do Mestre, representando demónios gigantes, de cujos longos narizes pendiam cabaças, sob as quais estavam desenhadas grandes taças de sake. Infelizmente, o biombo rasgou-se e a minha família

acabou por o queimar. Tudo o que resta é uma imagem de Bashō, que me foi oferecida pelo abade do Genjū-an de Hakata.

Dito isto, a senhora Kawagoe foi buscar a outra divisão o retrato de Bashō e mostrou-mo. Tratava-se de uma figura em cerâmica cinzento-clara, não vidrada, com cerca de um shaku e três sun (quinze polegadas) de altura e um shaku e dois sun (catorze polegadas) de largura. A parte posterior da figura era composta por duas secções, superior e inferior. Na parte superior estava gravado: «Quarto ano de Bunka (1817), imagem de Bashō, a pedido de Shien»; e na inferior: «Entardecer nas margens de um lago entre relvas primaveris / Uma rã-arbórea mergulha — o som da água. Feito por Sengai».

Senti-me misteriosamente comovido ao contemplar esta imagem, pois conservava claramente visíveis as próprias impressões digitais do Mestre Sengai, ainda percetíveis em redor do pescoço, por detrás da cabeça da figura.

A senhora Kawagoe prosseguiu então o seu relato:

— Ouvi dizer que, quando Shien tinha cerca de sessenta anos, mandou construir uma casa em Katakasu para uma concubina. Quando chegavam visitas no Verão, Shien colhia beringelas dos campos atrás da casa e esmagava-as num almofariz para servir de acompanhamento, enquanto todos bebiam sake.

Tal era o estado de pobreza a que Shien tinha chegado. Contudo, o seu filho, Mataemon, ao cultivar relações comerciais com o domínio de Kuroda, conseguiu restaurar a fortuna da família, e o estipêndio do clã Kuroda aumentou ano após ano.

Mataemon teve dois filhos, um rapaz, Mochitarō, e uma rapariga, Koma. Mochitarō tornou-se discípulo de Kirino Toshiaki e também ingressou na academia de Saigō-san. Aos vinte e três anos, Mochitarō morreu em Shiroyama, nos combates contra o exército imperial. Em consequência disso, a filha mais velha de Koma — eu própria, Takako — foi designada como filha adotiva de Mochitarō, permitindo assim a continuidade da família Kawagoe.

A família conservava numerosos exemplos da caligrafia do Mestre Sengai e outros objetos que lhe tinham pertencido, mas durante os combates do décimo ano de Meiji (1877) e o terrível pânico que se seguiu à notícia do avanço das forças imperiais, todos esses tesouros foram escondidos no poço de uma casa para onde nos tínhamos mudado, no bairro de Su'noko, em Fukuoka, e acabaram por se perder.

Entre os seguidores leigos do Mestre encontrava-se um tal Yorozu-ya Sōhei, também conhecido como Sakai Sōhei (1803–1881), o terceiro filho da família Sakai. Era avô de Sakai Toranosuke, de Hakata, e bisavô de Sakai Munenosuke. No primeiro ano de Tenpō (1830), Sōhei foi para a casa da família Kano, em Hakata, e abriu uma loja de sake. Dia após dia, formavam-se filas de clientes que se acotovelavam até ao balcão.

Entre eles encontrava-se um bêbedo inveterado chamado Iwane, que gostava de trocar bebidas com o Mestre Sengai no templo, em troca de amostras da sua caligrafia. Importunava constantemente o Mestre, exigindo: «Dei-lhe uma bebida. Agora escreva-me qualquer coisa!» E o Mestre, não tendo alternativa, acabava por lhe traçar algo com o pincel.

O proprietário da loja, que tinha conhecimento dessas transações, também colecionava a caligrafia do Mestre e, quando Iwane aparecia na loja trazendo algumas dessas peças, Sōhei enchia-o de bebida e, quando este já não conseguia pagar, obrigava-o a vender-lhe as pinturas do Mestre. É por essa razão que, ainda hoje, a família Kano possui tantos exemplos da caligrafia do Mestre.

Nos momentos livres da loja, Sōhei visitava o Mestre em Kyōhaku-in, escutando com reverência os seus sermões. E, como Sōhei era particularmente afeiçoado à *Crónica das Três Gerações do Clã Sanada*, que lia diariamente, pediu também ao Mestre que lhe ensinasse a ler textos clássicos chineses sobre artes marciais, como *Os Seis Segredos e os Três Essenciais*. Não tardou até que Sōhei, aplicando-se aos negócios, se tornasse um homem rico. Dizia-se que o Mestre exclamara certa vez: «Esse Sōhei é um bom homem, até quando se trata de ganhar dinheiro!»

Além disso, ao aperceber-se de que o Mestre gostava de inhames, Sōhei fazia provisões para lhos oferecer em troca de caligrafia. Depois

ensinou este estratagema a outros, que passaram igualmente a utilizá-lo para obter obras do pincel do Mestre.

Certa vez, o Mestre comentou com uma dessas pessoas: «Provavelmente foi o Sōhei que lhe disse para vir aqui arrancar-me alguma caligrafia. Pessoas assim não hesitariam em arrancar os olhos a um cavalo ou em rasgar as entranhas de um homem vivo e devorá-las!»

No octogésimo sétimo ano de vida do Mestre, o ano da sua morte, escreveu o seguinte poema de advertência para Sōhei, pincelando-o no fundo de um tabuleiro que depois lhe ofereceu:

No meu octogésimo sétimo ano
Não se deixe ensoberbecer:
Até o esplendor da lua cheia
Dura apenas uma única noite.

— Bodhisattva [Sen]gai

Sōhei colocou este tabuleiro sobre o balcão da loja, onde se sentava todos os dias.

Nos seus últimos anos, Sōhei era frequentemente visto, no Inverno, sentado de pernas cruzadas diante do hibachi hexagonal do balcão, apenas coberto por uma toalha de mão, a fumar o cachimbo enquanto entretinha os clientes com inúmeras histórias interessantes.

Com a emissão excessiva de novo papel-moeda por Hisa no Geki, Shirōzu Yōtei e outros reformadores de Fukui, Sōhei conseguiu especular no mercado de arroz de Hakata, utilizando em seu proveito as transações dos comerciantes rivais Tomo'ichi, da Maru-ya, e Heizō, da Takahashi-ya, acabando por eliminar ambos do mercado. Conta-se mesmo que Sōhei aparecia no mercado para manipular os preços do arroz, transportando um cofre supostamente cheio de moedas de ouro, que na realidade continha apenas uma lata de chá vazia e algumas pedras, usadas como dinheiro de exibição.

Entretanto, Sōhei passou a trabalhar para o clã Kuroda na gestão das finanças do domínio e chegou a emprestar dinheiro aos principais vassalos do clã. Em períodos de fome, distribuía arroz aos necessitados, gesto pelo

qual era frequentemente elogiado pelo próprio daimyo. E, no entanto, no meio de todos os seus êxitos, Sōhei guardava no fundo do coração, como um farol luminoso, as palavras do poema que o Mestre lhe tinha oferecido.

Durante as eras Bunsei e Tenpō (1818–1843), viveu em Hakata um dono de uma loja de massas chamado Sokyū-san, cujo nome verdadeiro era Fukuda Hisaemon. Era conhecido por toda a gente, incluindo atores de kabuki de Edo e lutadores de sumo. Era, de facto, um homem singular, bondoso e cavalheiresco, e no seu estabelecimento encontravam-se sempre lutadores de sumo, eruditos confucionistas, monges budistas e até, ocasionalmente, algum gato vadio, todos cuidados por ele.

Sokyū contava-se entre os devotos seguidores do Mestre Sengai e dizia-se que visitava frequentemente Kyōhaku-in, levando em cada mão os bolinhos de feijão doce de que o Mestre gostava, juntamente com os primeiros frutos e legumes da estação.

De natureza simples e direta, Sokyū não tinha qualquer afetação no seu aspeto. Mesmo quando visitava o Mestre no seu retiro, apresentava-se, ao que consta, tal como era, vestindo a roupa de trabalho comum de fabricante de massas.

Num desses dias, Sokyū chegou para ver o Mestre, trazendo nos braços uma pilha de bolinhos de feijão fumegantes e ainda vestido com o seu traje habitual, todo manchado de farinha. Ao chegar à entrada da sala de receção do templo, chamou:

— O Reverendo Mestre está em casa?

O Mestre Sengai saiu dos seus aposentos e exclamou:

— Ora vejam só, é o Sokyū! Em que posso ajudar?

Sokyū respondeu:

— Fiz uns bolinhos de feijão e quis trazê-los a Vossa Reverência enquanto ainda estão quentes.

O Mestre disse:

— Ah, importa-se de esperar só um instante?

E correu de volta para o interior, reaparecendo à entrada vestido com as suas vestes sacerdotais formais, aceitando respeitosamente os bolinhos.

Um tanto desconcertado, Sokyū apenas conseguiu balbuciar:

— Vossa Reverência, sinto-me profundamente honrado com tanta formalidade…

O Mestre respondeu:

— De modo nenhum, Sokyū. Veio trajado com o uniforme da sua profissão, e eu só podia recebê-lo vestindo o uniforme da minha!

Entre os descendentes de Sokyū encontravam-se dois excêntricos notáveis: o filho mais velho, Kikushō, e o segundo filho, Hisafuchi. Kikushō entrou no mundo do sumo de Osaka com o nome profissional de Tobi-ume («Ameixeira Voadora»). Hisafuchi, por sua vez, herdou a chefia da família, compondo waka e haiku e surpreendendo constantemente o povo de Hakata com o seu comportamento excêntrico e original.

Certa vez, quando o seu filho lutador, Tobi-ume, regressava a Hakata após uma longa ausência, Sokyū enfiou um rabanete na base do seu topete e saiu a correr pela cidade em grande aflição. Intrigadas, as pessoas perguntaram-lhe o que estava a fazer, e ele, passando levemente a mão pelo topo da cabeça, explicou:

— Que hei de fazer? O meu rapaz está a descer da grande cidade e todo o sangue me está a subir à cabeça!

Com isto, Sokyū queria dizer que tinha colocado o rabanete na base do topete para estancar a subida do sangue à cabeça.

Noutra ocasião, Sokyū foi beber sake à taberna de Kohei, chamada Azenha, em Hakata, quando reparou num aviso afixado no pilar principal que dizia: «Pagamento antecipado para todas as bebidas». Ao ler o aviso, Sokyū bebeu um trago e declamou em voz alta, de improviso, um verso dirigido aos muitos clientes que enchiam o balcão:

Ele chama-se Kohei («pequena paz»),
Mas na verdade é Ōhei (um grande arrogante).

O túmulo de Sokyū encontra-se em Zendōji, em Hachisu. Gravado na lápide está o poema de morte que ele próprio compôs:

Que risada! Acabou-se —
A minha existência neste mundo flutuante,
Vazia como uma cabaça ressequida.

Sóbrio, partiu:
A embriaguez da ignorância dissipada.

Aconteceu que, certo ano, o sétimo Ichikawa Danjirō pernoitou em casa do fabricante de massas Hisaemon, conhecido popularmente por Sokyū. Danjirō comentou com Sokyū o seu desejo de fazer, ainda que brevemente, a amizade do célebre mestre zen Sengai, como uma espécie de recordação da sua visita a Hakata. Tendo ouvido o Mestre vociferar em voz alta contra os atores, a quem chamava a decadente "ralé do teatro", Sokyū sabia que, por si só, jamais conseguiria ir ter com o Mestre e obter o seu consentimento para um encontro com Danjirō. «Porque não pedir ao grande amigo íntimo de Sengai, Chōeimon, que fale com o Mestre?», pensou Sokyū. «Talvez Chōeimon consiga arranjar o encontro.»

Decidindo que valia pelo menos a tentativa, Sokyū partiu para ir ver Chōeimon, que percebeu imediatamente a situação.
— Certamente — disse a Sokyū —, vamos juntá-los, sem falta!

Chōeimon foi então visitar o Mestre em Kyōhaku-in e perguntou-lhe:
— Que lhe parece se eu tratar de o apresentar a Danjirō?

Mas o Mestre recusou firmemente, dizendo:
— Não quero encontrar-me com ralé do teatro!

Chōeimon, porém, não aceitou a recusa e, por fim, o Mestre acabou por ceder.
— Está bem — disse —, encontro-me com ele.

Outra versão da história conta que, embora o Mestre se mantivesse inflexível na recusa, no dia seguinte Chōeimon apareceu trazendo o ator consigo. Seja como for, Danjirō chegou a Kyōhaku-in de excelente humor, escoltado por Sokyū e Chōeimon, e todos se sentaram a aguardar na antecâmara dos aposentos privados do Mestre.

Esperaram e esperaram, mas não havia sinal do Mestre. Quando finalmente espreitaram para dentro, para ver o que ele estava a fazer, viram-no a acender o fogo sob o braseiro e, pouco depois, ouviram o som do chá em pó a ser preparado.

Aliviados, Sokyū e Chōeimon sussurraram entre si:
— O Mestre pode falar em "ralé do teatro", mas até está a preparar chá em pó. Graças aos céus!

O som seguinte, porém, foi o do próprio Mestre a sorver o chá, seguido do ruído dos utensílios a serem arrumados. Como Sengai continuava sem dar sinal de aparecer, Chōeimon, já incapaz de se conter, chamou para dentro:
— Vossa Reverência, não acha que está a demorar imenso? Porque não sai apenas para cumprimentar, nem que seja por um instante?

— Está bem, já vou, já vou — resmungou o Mestre.

Seguiu-se outra longa pausa e, de repente, as portas corrediças do aposento do Mestre abriram-se. Sengai espreitou abruptamente, lançou um olhar fulminante a Danjirō e exclamou:
— Que grandes olhos!

Mal o Mestre proferira estas palavras, as portas fecharam-se de novo com estrondo e foram trancadas.

Sokyū e Chōeimon não puderam deixar de sentir pena de Danjirō.
— Bem, tentámos, e eis o resultado! — disseram, pedindo desculpa ao famoso ator.

Mas Danjirō declarou:
— Pelo contrário, obtive uma lembrança maravilhosa da minha visita! O Mestre é verdadeiramente um buda vivo! Os olhos são o coração e a alma da arte da casa Ichikawa. E agora fui honrado ao receber a essência do ensinamento essencial do grande Mestre Sengai. Estou profundamente grato pelas suas palavras e não as trocaria nem por um baú cheio de moedas de ouro! Encontrei uma recordação extraordinária para levar comigo de regresso a Edo.

Dito isto, Danjirō colocou-se diante da porta do Mestre e prostrou-se humildemente.

Conta-se também que este amigo íntimo do Mestre, Chōeimon, era muito pobre. Sobrecarregado de filhos, não conseguia beber o sake de que tanto gostava. Ao cair da noite, percorria a cidade a pedir dinheiro para beber, calculando que aquela seria uma hora atarefada em todas as casas e escolhendo sobretudo as que tinham uma noiva recente. Se a jovem senhora se recusasse a ajudá-lo, ele lançava uma torrente de insultos, acusando-a de ser uma megera, e coisas do género, o que parecia intimidá-la a ponto de acabar por lhe dar dinheiro para beber.

Até o próprio Sokyū, embora não fosse submetido a esse tipo de tratamento, era conhecido por, ocasionalmente, dar dinheiro a Chōeimon. Esta técnica, claro está, nem sempre resultava e, quando falhava, Chōeimon dirigia-se a Kyōhaku-in, munido de um maço de papel de arroz, e tentava arrancar algumas pinturas ao Mestre Sengai.

O Mestre conhecia bem a perpétua falta de dinheiro de Chōeimon e, por isso, pintava-lhe de bom grado algumas imagens.

Certo dia, esperando conseguir dinheiro para beber, Chōeimon foi a Kyōhaku-in com o habitual fardo de papel de arroz. Ao ver, na pedra de acesso à entrada dos aposentos do Mestre, que o calçado deste estava lá, como de costume, presumiu que ele estivesse em casa e chamou, como sempre:

— Vossa Reverência, por favor! Mestre, por favor!

Mas não se ouviu resposta alguma.

Chōeimon deu então a volta aos aposentos do Mestre, chamando-o enquanto caminhava, mas todos os seus apelos foram recebidos com silêncio.

Desanimado, preparou-se para ir embora, resmungando consigo mesmo:

— Vim a pensar “Sengai, Sengai”, mas ele não está cá, e agora não vou ter dinheiro para beber. Que hei de eu fazer?

Nesse exato momento, o Mestre espreitou da latrina, onde se escondera para ver o que se passava assim que Chōeimon chegara. Chōeimon, cansado de procurar, estava prestes a partir, suspirando audivelmente, e o Mestre, ao vê-lo pela janela da latrina, ficou tomado de compaixão.

— Espera, Chōeimon, estou aqui! — gritou o Mestre.

Sobressaltado, Chōeimon virou-se e correu alegremente para junto dele.
— Ahá! — exclamou, jubiloso. — Então era aqui que Vossa Reverência estava! Agora, por favor, dê-me uma peça de caligrafia.

O Mestre escolheu uma folha de papel de arroz, pegou no pincel e escreveu de imediato um poema:

Espero que não me leves a mal
por me ter escondido na latrina,
mas todos os que aqui vêm
trazem sempre folhas de papel!

Nos últimos anos do Mestre, quando vivia retirado em Kyōhaku-in, morava na aldeia próxima de Teranagaya um homem conhecido por Iwane, ou Iwa-san. Vivia apenas com a sua mãe idosa, a quem, segundo se dizia, era muito dedicado. Contudo, o seu verdadeiro prazer era o sake, e foi isso que arruinou a família e o levou a dissipar a fortuna. Tão preciosa quanto lhe era a mãe, Iwa também queria beber! Quando já não lhe restava dinheiro para tal, encontrou uma solução visitando o Mestre e pedindo-lhe caligrafia.

Assim, sempre que precisava de beber, podia ser encontrado em Kyōhaku-in a importunar Sengai. E, sabendo que Iwa era um filho dedicado, o Mestre atendia sempre ao pedido e fazia-lhe uma pintura. Depois, Iwa corria imediatamente para a loja de sake Yorozu-ya e trocava a pintura por bebida — ou, quando estava completamente sem dinheiro, vendia-a por um bom preço.

O proprietário da Yorozu-ya recordava o seguinte:

— Num Verão em que o senhor Sengai estava acamado por doença, ouvi dizer que Iwane foi cuidar dele. O modo como o fazia, porém, era excêntrico. Dignos visitantes de todos os cantos do país vinham ver o Sengai doente — monges eminentes, eruditos e outros — e todos se ajoelhavam a uma distância respeitosa do leito, com as palmas juntas, escutando o Mestre, perguntando pela sua saúde e exprimindo a sua sincera compaixão.

Só Iwane se sentava mesmo à cabeceira, de cócoras, com as coxas à vista, num pequeno banco de madeira do abade que arrastara para ali, abanando a cabeça do Mestre com um leque redondo de bambu. Tamanha era a intimidade despreocupada que os dois demonstravam que, muitas vezes, os visitantes tinham dificuldade em perceber quem era Sengai e quem era Iwa!

Entre os contemporâneos do Mestre em Hakata encontrava-se um excêntrico conhecido por Gyokuran. Segundo um idoso residente de Hakata, desde jovem Gyokuran vendia molho de soja, transportando-o numa vara apoiada nos ombros.
— Molho de soja! Molho de soja! — gritava, enquanto percorria a aldeia de Torigai e os arredores.

Na aldeia havia uma célebre academia da escola Kamei, e enquanto Gyokuran parava durante uma hora para almoçar e descansar os ombros cansados, aproveitava a oportunidade para entrar na escola e estudar os clássicos chineses. Entregou-se a esses estudos de corpo e alma. No entanto, ao regressar a casa, não dava o mais leve sinal da erudição adquirida. Pelo contrário, ocultava os seus conhecimentos de todos, perseverando pacientemente até dominar a leitura dos clássicos chineses e a prática da caligrafia.

Desta forma, sem que ninguém soubesse, passaram seis ou sete anos, até que foi capaz de compor poemas refinados em chinês clássico e de redigir documentos formais. Quando finalmente se aperceberam do excelente erudito que ele era, os pais e conhecidos de Gyokuran ficaram absolutamente espantados. Aprendiz rápido, Gyokuran aprofundou ainda mais o seu conhecimento do chinês clássico e chegou mesmo a

familiarizar-se com o estilo pictórico da escola Tosa. Além disso, gostava de modelar barro, criando todo o tipo de objetos.

Gyokuran tornou-se amigo do Mestre, que pintou um retrato seu e lhe acrescentou a seguinte inscrição:

O Excêntrico Gyokuran: Breve Apreciação

Okumura Gyokuran deleitava-se a modelar figuras em barro. Desde diabos atormentadores do inferno, espíritos famintos, bestas e demónios em combate, até homens, devas, śrāvakas, pratyekabudas e bodhisattvas, não havia nada que Gyokuran não fosse capaz de criar.
Depois de terminar as figuras, dispunha-as num tabuleiro e lançava-as ao chão, reduzindo-as a cacos sob os golpes do punho, rindo estrondosamente e perguntando: «De onde vieram? Para onde foram?» Em seguida, após várias gargalhadas, retomava a sua vida normal. Ninguém compreendia o que ele queria dizer, e por isso era tido como um excêntrico.

— Décimo segundo mês da era Bunsei, Ano do Dragão (1830)
Título e pintura do monge Sengai

Certo dia, um homem de Hakata chamado Yoshiemon foi visitar o Mestre.

— Com licença — disse Yoshiemon, dirigindo-se a Sengai.

— Ah, Yoshiemon, não é? — saudou-o o Mestre. — Que bom vê-lo. Em que posso ajudar?

— Bem — respondeu Yoshiemon, hesitante —, a verdade é que vim fazer-lhe uma pergunta estranha.

— Não faz mal — disse o Mestre. — Qual é?

— Quando vou ao templo da Terra Pura Verdadeira e veneram o Buda, dizem “Naman, Naman, Naman”. Mas no Zen dizem “Namu Amida Butsu”. Qual é que está correcto?

— Hum — ponderou o Mestre —, então é esse o problema. Dê-me algum tempo para pensar, e depois volte.

— Muito bem — concordou Yoshiemon, levantando-se. — Voltarei mais tarde.

Mal se tinha virado para sair, o Mestre gritou:
— Ó Yoshi!

Yoshiemon olhou por cima do ombro e respondeu:
— Sim!

— Isso — disse o Mestre — é “Naman, Naman”!

— Ah! — respondeu Yoshiemon.

Então o Mestre chamou em voz alta:
— Senhor Yoshiemon!

Yoshiemon respondeu:
— Sim!

— Isso — explicou o Mestre — é “Namu Amida Butsu”!

Yoshiemon, maravilhado com a vivacidade de espírito do Mestre, mal conseguiu balbuciar a sua admiração e, após nove reverências profundas, retirou-se.

Entre os seguidores do Mestre em Hakata havia um excêntrico velho comerciante de arroz chamado Ōta Tadaemon. Um dia, Ōta enviou um mensageiro ao Mestre, dizendo:
“Gostaria de oferecer à Vossa Reverência uma refeição vegetariana, humilde, de cevada e arroz cozidos.”
A menção de cevada e arroz deixou o Mestre extraordinariamente satisfeito. “Aposto que vem com inhame ralado!”, pensou consigo mesmo, e partiu de excelente disposição.

Mas, quando chegou, o que o Mestre encontrou foi uma enorme tina cheia de cevada e arroz cozidos simples, sem sequer um único fio de rabanete em conserva. Até o Mestre não conseguiu evitar um estremecimento perante tal visão.

“Está a tentar passar-me a perna, velho manhoso?”, pensou Sengai. Mas, sem dizer palavra, serviu-se de uma grande colherada e começou a

mastigar. O velho Ōta observava tudo impassível, com um sorriso trocista, fingindo total inocência.

Por fim, batendo na barriga cheia, o Mestre levantou-se sem dizer nada e saiu a passos largos em direção ao templo. Ao ver isto, Ōta lançou-lhe um olhar furioso, visivelmente insultado.
"Mestre!", gritou atrás de Sengai. "É isso que chama comportar-se como um sacerdote budista — encher a barriga como convidado e ir-se embora sem uma palavra de agradecimento?"

Sem hesitar, o Mestre respondeu:
"Vim porque fui convidado para comer arroz e cevada cozidos. Nunca ninguém mencionou que eu tivesse de vir agradecer."
E, com um gesto largo, afagou a cabeça do velho e afastou-se sem olhar para trás.

"Maldito seja!", praguejou Ōta para consigo. "E depois de todo o trabalho que tive para o enganar! 'Fui convidado para arroz e cevada, mas nunca me disseram para agradecer'… Pois sim! Acariciar a cabeça de alguém é tratá-lo como um macaco!", resmungava furioso. Mas a oportunidade de ajustar contas com o Mestre já lhe tinha escapado.

"Ai de mim!", lamentou-se Ōta. "Não haverá maneira nenhuma de me vingar?"

E nesse exato momento, enquanto estava perdido em pensamentos, quem entra a correr em casa senão o próprio Mestre. Ao que parece, tinha sido apanhado por uma chuvada repentina no caminho, sem guarda-chuva, e chegou a correr descalço, levantando as vestes.

"Empreste-me um guarda-chuva e uns geta!", suplicou.

"Agora é a minha oportunidade de me desforrar!", pensou Ōta, e apresentou educadamente os geta e o guarda-chuva. "Desta vez, de certeza que vai agradecer", rejubilava. "Assim fico quite e deixo de me sentir humilhado." Tal era a estranha obsessão de Ōta.

Mais uma vez, porém, sem dizer palavra, o Mestre afastou-se a passos largos em direção ao templo.

Pouco depois, chegou um pequeno noviço para devolver os objetos de Ōta. Esse noviço tinha uma notável semelhança com o Mestre e, tal como ele, também não proferiu uma única palavra de agradecimento.

Alguns dias mais tarde, o Mestre voltou a visitar Ōta. Este, vendo a sua oportunidade, lançou a faísca com a observação:
"Imagino que no outro dia tenha ficado preso naquela chuvada."

"Sem dúvida", concordou o Mestre. "Mandei o meu noviço devolver-lhe os geta e o guarda-chuva."

"Sim, recebi-os. Muito amável da sua parte, suponho", murmurou Ōta, apercebendo-se de que o Mestre tinha, de alguma forma, invertido a situação e levado Ōta a agradecer! O Mestre apenas sorriu, mas a exasperação de Ōta tinha atingido o limite.

"Vossa Reverência é realmente teimoso", explodiu. "Que tal uma simples palavra de agradecimento?"

Com tranquilidade, o Mestre disse-lhe:
"Quando as pessoas dizem 'obrigado', sentem que a conta está fechada, que a dívida foi riscada do livro. Por isso, em vez de agradecer com os lábios, guardo sempre o agradecimento no coração. Se alguém é bondoso à espera de ser agradecido, isso não é verdadeira bondade."

Assim admoestou o Mestre Ōta, com sinceridade, sobre o significado da virtude secreta.

No templo Kyōhaku-in, onde o Mestre vivia retirado, todos os dias vinham multidões de crianças brincar: subiam aos pinheiros do jardim, lutavam entre si, e assim por diante. O Mestre adorava crianças e deleitava-se com as suas brincadeiras.

Um dia, chamou as crianças e disse-lhes:
"Eh, miúdos, escutem bem! Vou oferecer uma pintura como prémio àquele de vós que conseguir ver como direito aquele pinheiro torto ali."

As crianças ficaram entusiasmadas e, aos gritos, correram para o pinheiro torto. Algumas tentaram olhar para ele de baixo para cima;

Outras subiram à árvore e tentaram olhar para baixo, em direção ao chão; outras ainda procuraram obter uma perspetiva dobrando-se e enfiando a cabeça entre as pernas. Mas, por mais que tentassem, o pinheiro torto não se deixava ver como direito.

Algumas das crianças gritavam ao Mestre:
"Vossa Reverência, consegui! Consegui! Quando olhei para a árvore de cima, ela estava direita!"
Ou então:
"Quando me dobrei para a frente e olhei através das pernas, ela estava direita!"
E assim por diante. Mas a todas o Mestre apenas abanava a cabeça e dizia:
"Não serve, não serve."

Então aproximou-se a correr uma criança pequena, com ranho a escorrer-lhe do nariz.
"Vossa Reverência", exultou, "eu vi-a direita!"

"E como é que o conseguiste?", perguntou-lhe o Mestre.

A criança sussurrou algo ao ouvido do Mestre, e os olhos deste arregalaram-se de espanto.

"És realmente uma criança extraordinária", elogiou-o o Mestre.
"És o único que merece uma pintura."
E, dizendo isto, pegou no pincel, fez uma pintura e entregou-a à criança.

Então, como foi que esta criança viu o pinheiro torto como direito?

O Mestre Hakuin costumava atormentar os seus monges dizendo-lhes:
"Diz-se que 'em menos de um minuto se pode atravessar em linha recta um estreito caminho de montanha com quarenta e nove curvas'. Agora mesmo, neste exato momento, como é que o atravessam em linha reta?"

Havia um homem ligado por laços de sangue ao clã Kuroda chamado Hakuhō-in. Um seu descendente atual chama-se Kuroda Naomi. Quando Hakuhō-in morreu, pediram ao Mestre que redigisse a inscrição memorial para a lápide, e ele, tomando o pincel, escreveu:
"Túmulo de Hakuhō-in."

A família do falecido, desejando manifestar a sua gratidão, procurou recompensar o Mestre com dinheiro e objetos de valor, mas antes perguntou qual era o seu prato favorito.

O Mestre respondeu:
"Não tenho qualquer desejo por ouro ou riquezas, mas aquilo de que realmente gosto são os rebuçados de Kawabata, por isso mandem-me apenas isso."

Tratava-se de um tipo de rebuçado barato que, mesmo naquela época, era desprezado como "rebuçado tártaro", por se colar aos dentes.

Em Hakata vivia um certo trabalhador braçal. Na manhã de Ano Novo, a sua mulher, pensando que iria preparar habilmente alguns bolos de arroz, acabou por fazer um trabalho tão mau que os bolos ficaram empapados.

"Estes bolos de arroz não valem absolutamente nada!", gritou o marido e, agarrando com uma mão a frigideira de ferro em que tinham sido feitos, atirou-a contra o chão de terra batida. Incapaz de conter a raiva, saiu furioso de casa.

Vagueou sem rumo até que, de repente, o pensamento do Mestre Sengai lhe surgiu à mente, e dirigiu-se ao Kyōhaku-in para o visitar.

Depois de trocarem cumprimentos de Ano Novo, contou ao Mestre o que acabara de acontecer e como viera à procura de uma forma de lidar com a sua raiva avassaladora.

O Mestre, sorrindo, disse-lhe:
"Muito bem, deixa isso comigo. Vou redigir um acordo por escrito numa só página e entregá-lo a ti."

Então o Mestre estendeu uma folha de papel que tinha ao seu lado e escreveu:

Tal como as neves do Monte Fuji
se derretem ao sol da manhã,
assim se derreta a tua ira
com esta refeição especial da manhã de Ano Novo.

Diz-se que o trabalhador recebeu o documento escrito pelo Mestre e, com o bom humor restaurado, correu de volta para casa.

Quando Igami Kyūeimon, o oficial samurai responsável pelo governo de Hakata, fez uma visita formal ao cemitério de Shōfuku-ji, o salão do fundador encontrava-se em construção. Propôs então doar o custo das telhas do telhado.

O Mestre, porém, recusou.

Mais tarde explicou:
"As pessoas que anunciam querer fazer doações ao templo apenas desejam promover o seu próprio clã, colocando o brasão da família nos objetos."

Nomura Hayato, conselheiro sénior do clã Kuroda, passou para visitar o Mestre Sengai por ocasião de uma visita formal ao cemitério do templo. O Mestre, no entanto, recusou recebê-lo. Furioso, Hayato declarou:
"Que grosseria, recusar-se a ver-me depois de todo o trabalho que tive para vir até aqui!"

O Mestre respondeu:
"Se tivesse vindo apenas para me ver a mim, eu recebê-lo-ia. Mas imagino que o seu verdadeiro propósito era encontrar-se com o buda."

E assim, mantendo a recusa, o Mestre acabou por mandar Hayato embora.

Certo dia, acompanhado pelo seu assistente, o Mestre regressava pela rua Chūōdō, em Hakata, quando deu com um casal pertencente ao templo a discutir em casa. O Mestre parou diante da casa e, perguntando a um vizinho qual fora a causa da discussão, declarou:
"Ah, sem dúvida motivo de felicitações!",
e prosseguiu simplesmente o seu caminho de regresso a Shōfuku-ji, sem tentar intervir.

Mais tarde, alguém lhe perguntou:
"Vossa Reverência, há pouco, na rua Chūōdō, viu um marido e uma mulher a discutir e disse: 'Ah, sem dúvida motivo de felicitações!' Não compreendo o que quis dizer."

“Veja bem”, explicou o Mestre, “não há nada mais afortunado do que isso. Quando a mulher está doente, está fraca e não consegue discutir com o marido; e o mesmo se passa com ele. Ou seja, se os tivesse encontrado à beira da morte, nenhum dos dois estaria em condições de discutir. Mas quando um marido e uma mulher discutem assim, significa que ambos gozam de boa saúde. Por isso digo que é, sem dúvida, motivo de felicitações!”

Entre os carpinteiros de Hakata havia um homem chamado Jinbei. Seguidor da escola da Terra Pura Verdadeira, repetia constantemente “Namu Amida Butsu!”, mesmo enquanto serrava madeira ou urinava.

Certo dia, estando o carpinteiro no Kyōhaku-in, o Mestre, observando-o repetir Namu Amida Butsu! enquanto trabalhava, aproximou-se e colocou-se ao seu lado, dizendo:
“Jinbei!”

“Nanmaida, nanmaida…”, continuou Jinbei a murmurar. “Sim, o que é? Nanmaida, nanmaida…”

“Jinbei!”, repetiu o Mestre.

“Sim, nanmaida, nanmaida…”

“Jinbei!”

“Sim, nanmaida, nanmaida… Se quer alguma coisa, despache-se e diga! Nanmaida, nanmaida…”

“Jinbei!”, chamou o Mestre uma vez mais.

“Nanmaida, nanmaida… Está a aborrecer-me. Nanmaida, nanmaida… Diga depressa o que quer! Nanmaida, nanmaida…”

“Valha-me Deus!”, exclamou o Mestre. “Esse senhor Amida deve andar realmente muito ocupado!”

Ao ouvir estas palavras, Jinbei sentiu-se como que subitamente despertado. Naquele mesmo instante deixou de repetir Namu Amida Butsu! e, a partir desse dia, diz-se que passou a ir ao quarto do Mestre para estudo individual de Zen.

Havia uma cabaça invulgar, e o Mestre, que gostava de beber, ansiava por possuí-la. Por mais que tentasse, porém, não conseguiu obtê-la até que, finalmente, após três anos, ela lhe caiu nas mãos.

Certo dia, um homem implorou insistentemente ao Mestre que lhe desse a cabaça, e, para espanto de todos os presentes, o Mestre entregou-lha casualmente.

Imperturbável, comentou apenas:
"Para quem deseja uma coisa, é tudo a mesma coisa."

Havia um certo senhor Aoki que conseguia imitar com mestria as pinturas a pincel do Mestre Sengai. Aoki trouxe algumas dessas obras para mostrar ao Mestre e perguntou-lhe:
"Então, Vossa Reverência, não são cópias praticamente exatas?"

"Ainda melhores do que os originais", confirmou o Mestre, totalmente tranquilo. "Na verdade, aqui está o meu selo pessoal — porque não o carimba logo nelas?"

Entre os contemporâneos do Mestre, havia cerca de uma dúzia de pessoas capazes de reproduzir perfeitamente a sua caligrafia, sendo Aoki uma delas. Ficou conhecido como "Aoki Sengai" e causou grandes dores de cabeça aos colecionadores das obras do Mestre.

Outro calígrafo capaz de produzir imitações perfeitas da pincelada de Sengai foi Miyamoto Tōsai, que também copiava as esculturas em barro do Mestre.

Após a morte do Mestre, Tōsai recebeu o seu selo, mas, depois da morte de Tōsai, diz-se que este desapareceu.

Certo dia, um colecionador ganancioso foi visitar o Mestre no Kyōhaku-in, trazendo consigo um enorme pedaço de seda preparado para pintura a pincel. Insistiu então para que o Mestre lhe fizesse uma grande pintura.

"Muito bem", disse-lhe o Mestre, "mas espero que se esforce verdadeiramente a moer toda a tinta para mim."

Em seguida, o Mestre trouxe uma enorme pedra de tinta e encheu-a de água até à borda. Havia tanta água que era praticamente impossível escurecer o líquido a ponto de servir, e por fim o colecionador, encharcado em suor, suplicou:
"Vossa Reverência, já deve estar pronto!"

O Mestre, cedendo, respondeu:
"Está bem, chega."

Depois desapareceu pelo corredor do templo e, algum tempo mais tarde, regressou trazendo nas duas mãos o par de sandálias de palha que usava para a latrina.

"Agora!", exclamou o Mestre e, com um grito estridente, mergulhou as sandálias bem no meio da tinta que o homem passara o dia inteiro a preparar. Depois, pondo-se de gatas, rastejou por toda a seda até que, sob o olhar do colecionador, esta ficou completamente coberta de tinta.

"Pronto", declarou o Mestre. "Está acabado! Leve-o para casa!"

O colecionador ficou indignado.
"Que raio de pintura é essa?", exigiu saber.

"Não consegue perceber?", perguntou o Mestre. "É um corvo a voar na escuridão. Não está esplendidamente feito?"

Um estudante perguntou:
"O que posso fazer para despertar para a minha própria mente?"

O Mestre respondeu:
"O que é isso que faz tal pergunta?
É a tua mente? É a tua natureza original?
É algum tipo de espírito ou demónio?
Está dentro de ti?
Fora de ti?
Ou algures entre ambos?
É azul, amarelo, vermelho ou branco?

"É algo que tens de investigar e esclarecer por ti mesmo.
Deves investigá-lo quer estejas de pé ou sentado, a falar ou em silêncio, quando comes o teu arroz ou bebes o teu chá.

Deves perseverar com total devoção e concentração absoluta.
E nunca, seja o que for que faças, procures a resposta nos sutras ou nos comentários, nem a busques nas palavras que ouves da boca de um mestre."

— *Kaien Fusetsu*
(tradução de Norman Waddell, *The Zen Master Hakuin*, pp. 61–62)

Hakuin nasceu em 1685, em Hara, uma modesta aldeia agrícola com vista para o Monte Fuji, que hoje faz parte da cidade de Numazu, na antiga província de Suruga (atual província de Shizuoka). Hara situava-se sensivelmente a meio da Tōkaidō, a "Estrada do Mar Oriental", a via com cerca de trezentas milhas que ligava a capital imperial, Quioto, a Edo, a capital administrativa do Japão sob o xogunato Tokugawa. Originalmente uma aldeia piscatória e depois uma cidade de guarnição, Edo tinha-se transformado, na época de Hakuin, num movimentado centro comercial.

Vivia então um florescimento célebre, associado à cultura popular dos "citadinos" (*chōnin*) do período Genroku (1688–1704), uma era que coincidiu aproximadamente com os anos da infância e adolescência de Hakuin. Os membros da família de Hakuin eram eles próprios gente comum, proprietários hereditários da estação de postas de Hara, chamada Odakaya. Odakaya era a décima terceira de um total de cinquenta e três estabelecimentos desse tipo, onde os viajantes vindos de Edo podiam mudar de cavalos, contratar carregadores ou obter refrescos nas casas de chá próximas, que também serviam como bordéis de estrada.

Embora fosse uma pequena vila do interior, Hara, situada num troço particularmente movimentado e pitoresco da Tōkaidō, recebia um fluxo constante de visitantes de todo o tipo, que conferiam ao lugar um certo carácter cosmopolita. A partir do seu posto em Odakaya, Hakuin testemunhava uma colorida secção transversal da sociedade do período Edo: *daimyō* e as suas comitivas, muitas vezes ricamente trajadas, viajando dos seus domínios para Edo para cumprirem os períodos obrigatórios de residência alternada junto do xogum; gente de rua, incluindo mendigos e prostitutas; artistas de toda a espécie, de malabaristas e acrobatas a músicos, domadores de animais e contadores

de histórias — todos eles viriam a figurar com destaque na celebrada obra artística do mestre.

Aos treze anos, Hakuin foi ordenado monge zen da escola Rinzai em Shōin-ji, o pequeno templo familiar de Hara, onde o seu pai era paroquiano. (A mãe de Hakuin era seguidora da seita Nichiren, ou do Lótus.) Hakuin rapou a cabeça e recebeu o nome religioso Ekaku, "Grou da Sabedoria". O seu mestre de ordenação, Tanrei Sōden (m. 1701), pertencia à linhagem de Myōshin-ji, centrada no grande templo-sede em Quioto. Tanrei padecia de saúde frágil, e Hakuin mudou-se em breve para outro templo Rinzai, Daishō-ji, na vizinha Numazu. Aí, Hakuin passou vários anos de estudo e treino, sendo-lhe atribuída a reputação de ter memorizado integralmente o *Zenrin kushū*, a coletânea de expressões que continua a ser indispensável no estudo de *kōan* no Zen Rinzai.

Em 1703, o jovem Hakuin iniciou aquilo que viria a ser um período de catorze anos de *angya*, peregrinação zen, viajando amplamente para visitar uma variedade de mestres e templos, detendo-se ocasionalmente para períodos de retiro solitário. As suas andanças levaram-no por Honshū e Shikoku, duas das principais ilhas do Japão, e diz-se que, durante esse tempo, estudou com mestres das três grandes escolas zen: a escola Sōtō, fundada por Dōgen Kigen (1200–1253); a escola Ōbaku, introduzida por mestres chineses imigrantes no século anterior; e a própria escola Rinzai de Hakuin. Esta última incluía discípulos destacados de Bankei Yōtaku, cujos ensinamentos Hakuin viria mais tarde a denunciar duramente, e cujos seguidores estavam então ativos na província de Mino (hoje, a província de Gifu).

Foi num templo em Mino, em 1704, que Hakuin encontrou por acaso um livro que lhe mudaria a vida. Intitulado *A Whip to Drive [Students] Through the Barrier of Chan [Zen]* (*Chan guan cejun*; jap. *Zenkan sakushin*), a obra fora compilada apenas um século antes, em 1600, pelo mestre zen da dinastia Ming Zhuhong (1535–1615). A breve antologia de Zhuhong reunia materiais exemplificando a prática de *kōan* ao estilo Song, na tradição de Dahui e de defensores posteriores do método do *kōan*, como Gaofeng Yuanmiao (1238–1295) e o seu famoso discípulo Zhongfeng Mingben (1263–1323). Como referido anteriormente, esta abordagem

implicava uma concentração absorvente no *huatou* (jap. *hattō*), o "ponto crucial" do *kōan*, em especial o *kōan* "Mu!" (chin. *Wu!*), gerando uma grande dúvida que culmina num despertar súbito. O fervor dos mestres chineses descritos na coletânea de Zhuhong, e a sua dedicação inabalável ao estudo de *kōan*, deixaram uma impressão indelével em Hakuin, que, daí em diante — como ele próprio nos diz — manteve sempre um exemplar do livro ao seu lado.

Hakuin regressou a Shōin-ji em 1707, decidido a resolver o *kōan* "Mu!". Meditava sem descanso, recusando interromper a prática mesmo durante uma erupção do vizinho Monte Fuji que fez os seus companheiros monges correrem para se pôr a salvo. No ano seguinte, Hakuin estava de novo em peregrinação, ainda a debater-se com "Mu!", apesar do que descreve como múltiplas experiências de ruptura, para as quais usa o termo *kenshō*, literalmente "ver a própria natureza", expressão tomada do Chan chinês.

Foi neste ponto, em 1707, que os seus esforços incessantes resultaram em iluminação ao ouvir, ao longe, o som de um sino de templo. Então, esperando obter algum reconhecimento da sua experiência, viajou para procurar o mestre zen Shōju Rōjin, o homem que viria a reverenciar como seu verdadeiro mestre. Embora Shōju desvalorizasse a primeira "rutura" de Hakuin, diz-se que reconheceu uma segunda iluminação que Hakuin viveu sob a sua orientação. Advertiu também o jovem estudante contra se contentar com uma realização modesta e impressionou nele a importância do treino contínuo para aprofundar a iluminação.

Após se despedir de Shōju ao fim de apenas oito meses, Hakuin retomou a peregrinação, ainda assaltado por dúvidas acerca do *kōan* "Mu!". Nesta fase, fisicamente e emocionalmente debilitado pelo esforço, Hakuin relata ter conhecido o eremita Hakuyūshi, que, como descrito na introdução, lhe ensinou rudimentos de uma higiene inspirada no taoismo para restaurar a energia interior. Revigorado, Hakuin retomou a rigorosa prática de *kōan*, que incluiu um período de retiro solitário em Mino por volta de 1715. Durante esses anos, relata muitas outras experiências de *satori* — uma delas após cair num riacho que atravessava a vau — e todas

acompanhadas de um riso exuberante que o fazia literalmente saltar de alegria, “tão feliz que pensei que estava louco”. A meditação árdua era essencial na busca da iluminação, insistia Hakuin, mas o verdadeiro *zazen*, a meditação sentada, também envolvia acessos de hilaridade selvagem. O *satori* múltiplo, grande e pequeno, tornou-se igualmente uma nota-chave do Zen de Hakuin, que afirmou ter tido tantos *satori* que já nem conseguia recordar o número exato.

Em 1717, o período de errância de Hakuin terminou com o seu regresso a Hara e a Shōin-ji. Tanrei já tinha morrido, e pediram a Hakuin que assumisse a chefia (abadia) do templo. A partir daí, Shōin-ji e a terra natal de Hakuin, Hara, tornar-se-iam o centro das atividades de ensino do mestre. O próprio templo, segundo a descrição de Hakuin, encontrava-se num estado deprimente de ruína e extrema pobreza: o telhado parecia uma peneira sob a chuva torrencial, e os poucos monges vestiam apenas quimonos de papel, mesmo no rigor do inverno.

Os objetos rituais tinham sido há muito empenhados, e as refeições consistiam num caldo ralo onde boiavam larvas. Nada disso, porém, interferiu com o currículo exigente de meditação e estudo de *kōan* de Hakuin — um currículo seguido tanto pelos monges de Shōin-ji como pelo seu mestre, que ainda lutava com a questão de como integrar a experiência de realização com as realidades da vida quotidiana. À noite, Hakuin mandava atar-se firmemente a uma liteira abandonada e içar-se sob uma árvore, onde meditava sobre o seu *kōan* até ao amanhecer, altura em que os monges do templo voltavam para o baixar. Gradualmente, leigos da região circundante — bem como monges — foram sendo atraídos para o templo, e é possível que, no início, os leigos tenham constituído o maior contingente dos primeiros seguidores de Hakuin.

Hakuin recebeu em breve uma nomeação formal como mestre zen na linhagem de Myōshin-ji e, em 1718, o templo reconheceu-o como herdeiro do sucessor de Dharma de Tanrei, Tōrin Soshō (m. 1754), atribuindo-lhe adicionalmente o nome religioso Hakuin, literalmente “branco oculto”. Agora um mestre zen Rinzai por direito próprio, qualificado para orientar *kōan* e sancionar a iluminação dos seus

estudantes, Hakuin viu rapidamente aumentar o número de seguidores, que se espalhavam para além dos limites do pequeno templo, alcançando casas próximas e santuários abandonados. Mas, apesar de já ser um mestre reconhecido com a sua própria comunidade, Hakuin, fiel às admoestações de Shōju, continuou a sua própria prática intensa de *kōan*.

Numa noite de outono de 1726, Hakuin lia o Sutra do Lótus quando o chilrear de um grilo no jardim do templo desencadeou a sua primeira "grande iluminação". Foi esta experiência decisiva, diria mais tarde, que lhe revelou a verdade do Zen de Shōju, em particular a necessidade de cultivo após a iluminação. Curiosamente, não há qualquer menção de um mestre associada à primeira "grande iluminação" de Hakuin.

Shōju, naturalmente, já há muito tinha morrido nessa altura, e Hakuin não estudava com ele — nem sequer o visitara — há cerca de dezoito anos. Tudo isto sugere que, como muitos mestres zen da linhagem de Myōshin-ji que o precederam, o primeiro *satori* significativo de Hakuin foi, na realidade, uma "realização por si e sem mestre" (*mushi dokugo*), fazendo de Hakuin um "auto-iluminado e auto-certificado" (*jigo jishō*) — termos usados para descrever experiências de despertar independente de Bankei, Taigu e outros do início do período Edo.

A experiência de 1726 também realçou para Hakuin a importância dos quatro votos — ou votos do bodhisattva — que impõem a obrigação de ajudar os outros a alcançar a iluminação:

Os seres sencientes são incontáveis; faço o voto de os libertar a todos.
As aflições são inesgotáveis; faço o voto de as cortar a todas.
As portas do Dharma são intermináveis; faço o voto de as dominar a todas.
O Caminho do Buda é supremo; faço o voto de o realizar.

A dedicação de Hakuin a estes quatro votos informa grande parte da sua atividade posterior, em particular os seus esforços para levar a prática de *kōan* e a iluminação aos incontáveis monges e seguidores leigos que continuavam a afluir a Shōin-ji. É também a força motriz por detrás da

vasta produção de Hakuin — obras impressas e pinturas a pincel — ambas frequentemente incorporando a cultura popular da época.

O ano de 1740 viu surgir *Kaien fusetsu*, a primeira das obras publicadas de Hakuin. Apresentada, em aparência, como uma série de comentários ao registo de Xutang, *Kaien fusetsu* foi, acima de tudo, uma homenagem ao Chan dos *kōan* ao estilo Song e uma expressão da determinação de Hakuin em reavivar os seus elementos essenciais tal como transmitidos por Xutang ao seu discípulo japonês Daiō e, através das gerações de mestres Ōtōkan, até Shōju e ao próprio Hakuin. Mais uma vez, a obra sublinha uma concentração implacável no "núcleo" do *kōan* — o *hattō* — que gera uma "grande dúvida" resolvida num despertar súbito, *kenshō*.

Hakuin compara este processo ao abate de uma árvore: cada golpe do machado aproxima-se do cerne até que, de repente, a árvore se despenha no chão. Por mais dramático que seja, porém, Hakuin adverte que o *kenshō* é apenas o começo e tem de ser seguido por um cultivo pós-iluminação ao longo de toda a vida. Embora seja parco em pormenores, Hakuin refere, a este respeito, a necessidade de prosseguir o estudo de *kōan*, centrado no que chama os *kōan* "difíceis de penetrar" (*nantō*).

O sucesso de *Kaien fusetsu* atraiu um número crescente de estudantes a Shōin-ji, cuja assembleia crescia continuamente, sobrecarregando a área circundante. Entre os recém-chegados estavam dois monges que viriam a tornar-se os principais discípulos e herdeiros de Hakuin — Tōrei Enji (em 1743), para quem Hakuin estabeleceria um templo de treino nas proximidades, Ryūtaku-ji, e Suiō Genro (em 1744). Nos anos seguintes, Hakuin dava ensinamentos regulares a multidões de até quinhentas pessoas — monges, monjas, leigos e leigas — enquanto, noutros momentos, cerca de cento e cinquenta estudantes podiam ser encontrados sentados em postura formal, em fila, à espera de *sanzen*, a entrevista privada de *kōan* com o mestre.

Já sexagenário, Hakuin empreendeu um regime intensivo de ensino e escrita que prosseguiria praticamente até ao fim da sua vida. O seu ensino incluía viagens a outros templos zen, alguns tão distantes como Okayama, em Bizen (prefeitura de Okayama), uma jornada de cerca de trezentas

milhas a partir da base do mestre em Shōin-ji. Foi também neste período — a partir de 1747, ou por volta desse ano — que Hakuin fala de um novo refinamento na sua instrução de *kōan*, substituindo "Mu!" por um *kōan* da sua própria criação, o célebre "Som de Uma Só Mão" (*sekishū no onjō*). Hakuin explica que considerou este *kōan* infinitamente mais eficaz para elevar a "bola de dúvida" do estudante, conduzindo à experiência de *kenshō*, e identificou-o com o ensinamento autêntico do Zen, que, segundo ele, há muito se tinha extinguido no Japão.

"Então, que som é este de uma só mão?", escreve Hakuin no seu livro homónimo *Som de Uma Só Mão* (*Sekishū onjō*). "Quando juntas duas mãos, produzes um som. Mas quando levantas uma mão, não há som… Não podes ouvir esse som com os ouvidos!" Em última análise, Hakuin apresentou isto aos seus estudantes como um *kōan* em duas partes: "Ouvir o Som de Uma Só Mão e Fazer Cessar Todos os Sons."

Aos seguidores que realizavam *kenshō* ao penetrar esta "formidável barreira do *kōan* duplo 'Som de Uma Só Mão' " eram concedidos **certificados de dragão**, sanções escritas na própria caligrafia de Hakuin. Estes retratavam um bastão de sacerdote a metamorfosear-se num dragão, possivelmente em alusão a um caso célebre do *Blue Cliff Record*, "O Bastão de Yunmen": "Yunmen ergueu o seu bastão e dirigiu-se à assembleia de monges: 'Este bastão transforma-se num dragão e engole o universo!

Onde estão as montanhas, os rios e a vasta terra?' " Muitos exemplos destes cartões subsistem, e Hakuin descreve como, em duas visitas a Edo entre 1759 e 1761, distribuiu setenta desses certificados. A maioria dos destinatários dos certificados de dragão de Hakuin eram leigos, incluindo várias donas de casa — entre elas a mulher do seu médico de longa data — e tais pessoas formaram associações dedicadas a promover os ensinamentos de Hakuin. Cartões semelhantes eram também concedidos a diversos monges, entre os quais vários dos principais discípulos de Hakuin, reconhecendo terem transposto outros *kōan*.

Hakuin, porém, insistia que esses cartões — atestando o *kenshō* inicial — eram apenas o início do estudo zen, um encorajamento ao

portador para prosseguir uma vida inteira do que o mestre chamava cultivo “após o *satori*” (*gogo*).

A última década da vida de Hakuin parece ter sido marcada por um enorme surto de atividade, e esses anos são responsáveis pela maior parte dos escritos e da arte do mestre que chegaram até nós. Como já se observou, muitas dessas obras revelam a familiaridade de Hakuin — e até alguma simpatia — pela cultura popular do seu tempo, uma extensão do seu compromisso de levar os ensinamentos do Zen dos *kōan* a um amplo espectro da sociedade japonesa. Na sua arte e nos seus textos publicados, Hakuin evocava regularmente personagens cómicas, figuras típicas da cultura de rua do Edo médio.

Uma dessas figuras, anteriormente referida, é Obaba — “Avó”, a velha enrugada, de expressão acolhedora e quase maternal — a quem Hakuin chama “Avó que Domina a Mente” (*Shūshin Obaba*). Outra personagem familiar que Hakuin toma de empréstimo da cultura popular contemporânea é a prostituta Ofuku, ou Otafuku, literalmente “grande boa fortuna”. Uma cortesã pouco atraente, roliça, perpetuamente alegre e já bem entrada na meia-idade, Ofuku irradia bom humor irreprimível e, no tempo de Hakuin, funcionava como uma espécie de divindade da boa sorte.

Ela está entre os temas favoritos das pinturas a pincel de Hakuin, onde parece encarnar uma graça e um calor saudáveis, quase de bodhisattva. Mesmo vizinhas e parentes do próprio Hakuin podiam ser representadas pelo mestre como Ofuku; entre elas, uma prima em segundo grau, Otsu, que estudava Zen com Hakuin desde os dezasseis anos, e uma célebre beleza local que trabalhava na banca do pai, onde se vendia enguia grelhada.

As duas, Ofuku e Obaba, aparecem juntas em *Grandma’s Grinding Songs* (*Obaba dono kohiki uta*, 1760), uma composição longa em verso, acompanhada de retratos desenhados pelo próprio Hakuin das duas personagens ruidosas. A obra abre com uma introdução de Ofuku e usa a “Avó que Domina a Mente” como veículo para expor os ensinamentos de Hakuin sobre o estudo de *kōan*, enquadrados como uma canção de trabalho popular, em linhas alternadas de sete-sete-sete-cinco sílabas.

Apesar do seu formato ostensivamente vulgar, o público-alvo de *Grinding Songs* não são neófitos nem leitores ocasionais, mas os monges mais avançados das assembleias do mestre, com a Avó a declamar sobre temas como o *kōan* "difícil de penetrar", a "dupla barreira do 'Som de Uma Só Mão' " e a necessidade de prática contínua após a iluminação. Nos versos da Avó, Hakuin formula, através do mais vernacular e "caseiro" dos formatos, o seu ensinamento último sobre a iluminação zen.

Tal como os clássicos do Chan da dinastia Song, que incorporavam língua e cultura populares da China medieval, Hakuin, no vasto corpo da sua arte e escritos, explorou as tradições populares do seu próprio tempo para comunicar o seu ensino. Os elementos ocasionais sobrenaturais, grotescos, humorísticos — por vezes até brejeiros — tão visíveis nas obras sobreviventes de Hakuin refletem a ubiquidade desses elementos na cultura popular do Japão do Edo médio. Daí as histórias de fantasmas, os relatos de possessão e a sucessão de personagens curiosas que surgem nos escritos publicados do mestre. Por vezes, tais traços parecem servir apenas para entreter; mas, na maioria dos casos, são o meio pelo qual Hakuin projeta a sua visão de um Zen ao estilo Song reavivado.

Quando Hakuin faleceu serenamente durante o sono, em 1769, deixou uma marca indelével no Zen Rinzai japonês, como poucos mestres antes ou depois dele. Um poema de Ano Novo que escreveu pouco antes de morrer conclui:

Monge velho de oitenta e quatro anos, dou as boas-vindas a mais um ano
E devo-o tudo — tudo o que tenho — à barreira do Som de Uma Só Mão.

Até ao fim, Hakuin insistiu que só a prática de *kōan* tornava possível atingir ou transmitir a iluminação zen. Neste ponto, contrastava com luminárias do século anterior, como Takuan e Bankei. Ainda assim, foi a defesa vigorosa que Hakuin fez da prática de *kōan*, e a dos seus discípulos, que continuou a moldar o estudo do Zen Rinzai no Japão até aos dias de hoje, não sendo de somenos a ideia do templo-escola Rinzai — para monges e leigos — como uma espécie de "fábrica de *satori*". Ao mesmo tempo, apesar das divergências sobre a eficácia única do método do *kōan*, Hakuin parece ter partilhado com alguns predecessores mais livres, como

Takuan e Bankei, a crença de que o objetivo final de toda a prática zen não é mais do que despertar para as coisas tal como são, ou, como ele o formulou, "realizar a natureza do eu originalmente existente".

As anedotas que se seguem foram retiradas de *Hakuin monka itsuwasen* (*Contos de Hakuin [e dos seus] seguidores*). Trata-se de uma tradução para japonês moderno de *Keikyokusōdan* (*Contos da Floresta de Espinhos*), composta em 1829 pelo discípulo de quarta geração de Hakuin, Myōki Seiteki (1774–1848), e publicada em 1843. Além da versão em japonês moderno, *Hakuin monka itsuwasen* inclui notas, o texto sino-japonês original (*kanbun*) e a respectiva leitura em japonês clássico (*yomikudashi*). O livro foi preparado por Nōnin Kōdō e editado em 2008, em Quioto, pelo *Zen bunka kenkyūjo* (Instituto de Estudos de Cultura Zen) da Universidade Hanazono.

Havia uma certa Masa, esposa de um senhor Sugiyama de Hina. Após a morte do marido, viveu sozinha com o filho e esforçou-se por dominar o Zen sob a orientação do mestre zen Gedatsu, no templo dele, Muryō-ji. Tomando fervorosamente o seu *kōan*, gerou uma grande "bola de dúvida". Houve até ocasiões em que, perdida o dia inteiro em meditação, se esqueceu de preparar as refeições da família. Quando o filho regressava da rua, não tinha nada para comer e era alimentado pelos vizinhos, que tinham pena dele.

Certo dia, quando o filho voltou a casa, Masa olhou para ele e perguntou:
"De quem és tu filho?"

"Mãe, o que é que está a dizer?", perguntou o filho.

Ao que Masa respondeu:
"Muito bem!"
e voltou a meditar.

Isto continuou por vários dias seguidos, até que, de repente, Masa teve a iluminação. Foi então ver Hakuin. O Mestre examinou-a com vários *kōan*, e Masa respondeu a cada um sem a mais pequena hesitação. Hakuin reconheceu então a sua compreensão.

O leigo Furugori Kentsu, chefe da aldeia de Hina, era um retentor samurai do clã Inaba e, originalmente, seguidor da escola Nichiren. Um dia, o mestre Gedatsu levou-o para conhecer Hakuin.

"Esta pessoa deseja estudar Zen", disse Gedatsu ao Mestre. "Não poderia Vossa Reverência dar-lhe um *kōan*?"

Hakuin respondeu:
"Para quê dar e tomar? Aqui mesmo, neste exacto momento, a verdade manifesta-se por completo!"

Gedatsu insistiu:
"Ele é apenas um leigo. Por favor, ofereça-lhe algum meio hábil que o conduza à iluminação."

Hakuin agarrou então num pincel e escreveu:
"Qual é a verdadeira natureza de pensar e ouvir, perceber e conhecer?"

O leigo recebeu o escrito com gratidão e regressou a casa.

Um ano depois, o leigo despertou e apresentou a Hakuin um poema:

Quando se perde o apoio num precipício de dez mil pés,
a enxada lança chamas que consomem céu e terra.
Quando o corpo se reduz totalmente a cinzas,
as coisas voltam a viver.
Os caminhos entre os arrozais estão como estavam,
e as plantas de arroz já lançam espigas.

Hakuin submeteu então o leigo a um treino zen rigoroso.

Yamanashi Heijirō, o leigo Ryōtetsu ("Realização Penetrante"), pertencia à poderosa família Ihara, herdeira de uma grande fortuna. Por natureza, era indulgente consigo mesmo e afundara-se na devassidão. As suas esposas e concubinas eram de grande beleza, e até as criadas eram sedutoras e coquetes, de modo que os seus dias passavam entre risos e divertimentos.

Num dia de fim de Primavera, Heijirō divertia-se junto às quedas de Isabu. Tinha-se disposto saquê e peixe, e havia música de flauta e *biwa*, tornando o passeio deliciosíssimo. Uma névoa rarefeita cobria as árvores,

e flores silvestres desabrochavam por toda a parte, em abundância. As esposas e cortesãs de Heijirō passeavam, colhendo ervas novas. De repente, percebendo que ficara sozinho, Heijirō começou a caminhar sem companhia. As águas do ribeiro de montanha e das quedas desciam em torrente, arrastando incontáveis pedras — umas de tamanho comum, outras tão grandes como um pé, outras tão pequenas como uma polegada — mas todas acabavam por desaparecer. Ryōtetsu apercebeu-se subitamente da impermanência das coisas e lamentou para consigo:

"A existência humana também é assim. Se a nossa vida for longa ou curta, será realmente diferente de uma bolha?"
Dominado pela tristeza e perdendo todo o gosto pelo divertimento, chamou a sua liteira e regressou a casa.

Noutra ocasião, o leigo ouviu por acaso um dos seus servos-crianças recitar uma passagem de *Takusui*:
"Aquele que deseja realizar o Caminho do Buda deve primeiro ver a sua própria natureza. Os seres sencientes de coragem intrépida realizarão instantaneamente a budeidade, enquanto os frouxos nunca alcançarão o nirvana, mesmo que passem inumeráveis *kalpa*."

Ao ouvir isto, Ryōtetsu pensou:
"Segundo as palavras de Takusui, até um velho cavalo inútil como eu tem de fazer um esforço supremo — estalar o chicote e esporear-se!"

Nessa mesma noite, Ryōtetsu isolou-se e sentou-se firmemente em meditação. Lutou contra os demónios do pensamento, e o suor banhou-lhe o corpo inteiro. Pela quinta vigília (das 3:00 às 5:00 da manhã) desmaiou de exaustão. De súbito, voltou a si, viu a primeira luz pálida no canto da janela e ouviu pardais chilreando atarefados no jardim. Abriu a porta e saiu. Todo o seu mundo lhe pareceu completamente diferente. Desejando ver Hakuin, subiu para a liteira e ascendeu as encostas do Monte Satta.

Quando os carregadores, ofegantes de cansaço, pararam para retomar o fôlego no cume da montanha, Ryōtetsu abriu a porta corrediça da liteira e contemplou a paisagem em redor. O panorama de campos e

enseadas parecia uma pintura. De repente, sem se aperceber como, Ryōtetsu viu que perdera todos os vestígios de "eu". Foi ter com Hakuin, que o examinou com vários *kōan*, todos os quais Ryōtetsu respondeu sem a menor dificuldade.

Hakuin disse-lhe:
"Viveste uma grande penetração."

Numa ocasião posterior, Hakuin comentou com alguém:
"Desde Shigong, não houve homem como Ryōtetsu!"

O mestre Chōsa Ehō era abade de Zuiō-ji em Tōtōmi. Mais tarde, tornou-se um devoto ardente de Hakuin, ansiando por realizar o ensinamento do Mestre. Assistia todos os anos ao *rohatsu* no templo de Hakuin, sem se deter no longo caminho, vindo sempre juntar-se à prática intensiva de meditação. Contudo, nunca conseguira encontrar uma entrada para a iluminação.

Certa vez, no final das observâncias de *rohatsu*, Chōsa, como era costume, veio despedir-se do Mestre.

Hakuin disse-lhe:
"O facto de vires ao *rohatsu* todos os anos é como 'patos a amontoarem-se na água quando faz frio': fazes esta viagem toda em vão, sem o menor resultado, nem que seja o mais pequeno. Não te apercebes de quantas sandálias de palha vais gastando, ano após ano? Não quero aqui gente inútil desse género, por isso não voltes!"

Chōsa então redobrou a coragem, jurando para consigo:
"Se não vencer até à realização agora, não volto para casa com vida! Mais vale morrer como um homem, tentando resolver de uma vez por todas o meu *kōan*!"

Durante sete dias, Chōsa enclausurou-se numa cabana de pescadores à beira-mar, praticando meditação. Não comeu nem dormiu; contudo, passados os sete dias, tinha falhado completamente o objetivo. Preparando-se para se atirar ao mar e morrer, tirou as sandálias e subiu a um pontão. De súbito, viu o sol da manhã refletido no oceano, que parecia lavado de carmim. Nesse instante, Chōsa teve uma grande iluminação.

Chōsa correu para o templo e entrou no quarto de Hakuin. O Mestre fitou-o uma só vez e declarou:
“Penetraste!”

Um noviço de dezassete ou dezoito anos, pertencente a um templo-filial de Tōji-ji, envolveu-se secretamente com uma prostituta do bairro de Kitano, em Quioto. O apego entre ambos tornou-se mais intenso a cada dia que passava. Numa noite, julgando que o monge ecónomo estava ausente, o noviço roubou cem moedas de ouro, meteu-as numa bolsa e, acompanhado pela prostituta, fugiu para a noite.

Viajaram de barco até Fushimi e seguiram depois para Osaka. Mas, quando o noviço revistou os seus pertences, não encontrou as moedas de ouro.

Pensou: “Ontem à noite deixei a bolsa pendurada num gancho num dos pilares do templo e devo tê-la esquecido ao fugir!” Os dois ficaram dominados pelo pânico, sem saber para onde ir, e, no desespero extremo, o monge e a sua amante enforcaram-se numa árvore.

Nessa noite, ouviram-se sons de choro e gemidos angustiados vindos de um quarto contíguo ao templo-filial.

“Pendurei a bolsa aqui”, clamava uma voz, “mas onde está? Oh, que horror!”

O pranto vinha acompanhado do som de dedos a correrem pelos ganchos dos pilares do templo, apalpando as paredes e as vigas do quarto. Ouvia-se também, de quando em quando, a voz de uma mulher.

Daí em diante, isto repetiu-se todas as noites. Ouvindo sons de tamanha miséria e amarga aflição, os monges do templo ficaram fora de si de medo e, pouco tempo depois, abandonaram-no, ficando o templo sem um único monge. Por essa altura, o Mestre Tōrei estava prestes a visitar Tōji-ji e foi informado em confidência do sucedido. O Mestre [Tōrei] disse: “Não há motivo para aflição. Eu ficarei no quarto.”

Na própria noite em que o Mestre chegou ao templo, desapareceram todos os vestígios dos espíritos misteriosos.

Certa noite, quando o Mestre tinha sido convidado a ir a outro templo, as funções de guardião ficaram a cargo do sacerdote Shō, de Mikawa, assistente do Mestre e também um estudante zen consumado.

Apareceu então uma jovem donzela, de extraordinária beleza. De pé diante do sacerdote, com a cabeça inclinada, disse:
"Venho pedir um favor."

"Diz", respondeu Shō.

"Sou uma das mortas", começou ela. "Enforquei-me em Osaka por ter esquecido algum dinheiro e agora não consigo libertar-me do amargo ciclo das transmigrações. Desejo ardentemente suplicar ao grande mestre deste templo que me salve."

"Porque não lho pedes tu mesma?", perguntou Shō.

A aparição respondeu:
"Seria indigno que um mestre de tão elevada virtude fosse abordado por uma mulher vulgar. Quanto mais eu — alguém do mundo das sombras — ousaria apresentar-lhe um pedido?"

Shō anuiu, aceitando. A mulher agradeceu e partiu.

Quando Shō relatou isto a Tōrei, o Mestre disse:
"Então essas coisas acontecem mesmo!"
E, durante a recitação de sutras, mandou colocar diante de si uma taça de água límpida e realizou a cerimónia pelo repouso dos espíritos famintos.

A partir desse momento, os fantasmas nunca mais apareceram. Mais tarde, o sacerdote Shō morreu prematuramente, e diz-se que Tōrei lamentou profundamente a sua morte.

O Mestre Suiō Genro nasceu em Shimotsuke. Embora, por natureza, gostasse de vinho, era um homem de talento superior. Aos vinte e nove anos, Genro encontrou Hakuin pela primeira vez. Hakuin percebeu que a sua dotação era fora do comum e submeteu-o a um treino zen severo e doloroso. As entrevistas privadas de Genro com Hakuin faziam-se sempre a altas horas da noite, de modo que o seu percurso era invisível para os outros. Estudou cerca de vinte anos com Hakuin, mas a elevação da sua

sabedoria permaneceu ocultada, absorvida no meio dos restantes monges da assembleia.

Genro isolou-se numa cabana em Ashihara, a cerca de trinta *ri* do templo de Hakuin [Shōin-ji]. A menos que houvesse um dia de preleção marcado no templo, Genro nunca lá ia; e, de facto, assim que a preleção terminava, partia logo.

Num desses dias, Hakuin mandou chamar Genro, mas o assistente enviado não conseguiu encontrá-lo. "Genro já foi embora", disseram-lhe; e o assistente apressou-se a persegui-lo, alcançou-o e disse:
"O Mestre mandou chamá-lo. Volte depressa!"

Genro respondeu:
"Quem chama é o Mestre — não sou eu",
e, sacudindo as mangas, continuou o seu caminho.

Tal era a atitude tipicamente altiva de Genro. Não tinha paciência para ninharias nem dava atenção ao trivial. Não fazia *zazen* nem recitava sutras. Não tinha residência fixa, estendia-se e dormia onde quer que estivesse. Quando bebia, considerava-se feliz. Gostava de jogar *go* e de pintar. E assim ia vivendo ao seu ritmo, completamente satisfeito, e ninguém sabia dizer se era tolo ou sábio.

Quando, em 1764, Genro recebeu um grau avançado em Myōshin-ji, escolheu ele próprio o seu nome formal de ensino: Suiō, "Velho Bêbedo". Questionado quanto à escolha pelo sacerdote do subtemplo de Myōshin-ji que patrocinara a cerimónia, Genro respondeu:
"Porque gosto de beber. É por isso!"

O sacerdote replicou que um nome desses parecia altamente impróprio. Sugeriu que se substituísse o carácter chinês "bêbedo" por outro semelhante no som, que significava "alcançar" ou "realizar".

Genro respondeu:
"Também serve."

Após a cerimónia, Genro viajou para Osaka e, por fim, regressou a Shōin-ji, oferecendo [a Hakuin] o seguinte poema:

Numa manhã do sexto mês do primeiro ano de Meiwa
segui a tradição sagrada na pagoda do fundador.
Agora, no décimo segundo mês, voltei para servir
como abade do meu templo decrépito.
Tendo esvaziado por completo os ventos cármicos,
deixo-os soprar como quiserem.

Depois da cerimónia, Genro não procurou ficar com Hakuin, mas viveu em solidão em Ashihara durante três anos. Quando a saúde de Hakuin se deteriorou, porém, Genro regressou a [Shōin-ji] e assistiu o Mestre junto do leito até este falecer. Genro assumiu então a abadia de [Shōin-ji], mas, voluntarioso e errante como sempre, recusou ocupar-se dos assuntos do templo. A quem quer que viesse pedir instrução em Zen, respondia:
"O que é que eu sei? Vai estudar com Tōrei!"

No verão [de 1789], o Mestre Gasan deveria lecionar sobre o *Blue Cliff Record* em Rinjō-in, em Edo. O Mestre desejava ir, mas os monges do templo tentaram dissuadi-lo [devido à sua saúde precária]. Genro disse-lhes:
"É o meu dever para com o ensinamento",
e partiu para Edo.

No caminho, porém, Genro sofreu de exaustão pelo calor e, regressando ao seu templo no sexto mês, ficou acamado com doença e nunca mais se levantou. Tinha ensinado o Dharma durante cerca de dezasseis anos.

No vigésimo dia do décimo segundo mês do primeiro ano de Kansei [1789], o monge assistente do Mestre suplicou-lhe um verso final. Genro repreendeu-o, mas o assistente voltou a insistir com o mesmo pedido.

Genro escreveu:

Após setenta e três anos a enganar budas e patriarcas,
que faço eu para um verso final?
Katsu!

Então Genro fechou os olhos, virou-se de lado e morreu.

O Mestre Tōrei estava a lecionar sobre o *Blue Cliff Record* em Tōhoku-ji, em Edo, quando abordou o terceiro caso do registo: “Buda de Rosto de Sol, Buda de Rosto de Lua”.

Entre os presentes estava a mãe de Shibata Genyō, com mais de sessenta anos. Mal ouviu as palavras do Mestre Tōrei, a sua mente pareceu abrir-se de súbito, espontânea e naturalmente. Depois da preleção, foi ter com o Mestre e apresentou a sua compreensão. Tōrei ficou radiante.

À beira da morte, esta mulher instruiu a neta:
“Ainda que sejas jovem, esforça-te por tomar refúgio no ensinamento do Buda. Porquê? Porque desde aquele momento, há muito tempo, em que ouvi o Mestre Tōrei apresentar ‘Buda de Rosto de Sol, Buda de Rosto de Lua’ e, de repente, tive a iluminação, até agora, não houve sequer um grão de poeira na minha mente, que permaneceu brilhante como um espelho. Agora estou a morrer, mas sinto-me tranquila, como se fosse para casa. Que motivo tenho eu para me inquietar?

“Se não tomares refúgio no ensinamento do Buda”, advertiu ela, “não és minha neta! Lembra-te!”
E, dizendo isto, morreu simplesmente.

O Mestre Chōdō, de Chikugo, estudou com Kogetsu e alcançou a realização do *kōan* “Mu!”. Nessa altura, o ensinamento de Hakuin gozava de grande popularidade, e os monges acorriam ao seu templo. Chōdō decidiu também partir para lá, na esperança de travar um diálogo zen com o Mestre, e foi despedir-se formalmente de Kogetsu.

Kogetsu aconselhou-o:
“Adia a partida por algum tempo.”

Chōdō, porém, recusou, e Kogetsu então disse:
“Muito bem, se é assim, escreverei uma carta de apresentação para ti”, e, escrevendo um bilhete, entregou-o a Chōdō.

Chōdō partiu para entrevistar Hakuin. Encontrou o Mestre no banho, mas Chōdō entrou diretamente na água, apresentou-se e expôs a sua compreensão do Zen.

Hakuin disse-lhe:
“Pode dizer-se que a tua vinda aqui não foi em vão. Agora retira-te.”

Chōdō pensou então para consigo:
“Ele aprovou-me!”

Quando Hakuin saiu do banho, Chōdō vestiu as suas vestes monásticas mais formais e entrou novamente no quarto do Mestre para o entrevistar e apresentar a carta de Kogetsu.

Hakuin abriu o selo e leu a carta. Dizia:
“Não é que este jovem careça de mérito. Mas é simplesmente alguém de capacidade limitada. Suplico a Vossa Reverência que encontre algum meio hábil adequado para o ensinar.”

Quando terminou a leitura, Hakuin voltou-se contra Chōdō:
“Mesmo que alguém com a tua mesquinha dotação e inferior potencial espiritual viesse a realizar a grande questão”, repreendeu-o furioso, “de que serviria?”

Nesse momento, sentindo que toda a sua realização lhe fora arrancada, Chōdō enlouqueceu e, daí em diante, nunca mais voltou a ser normal. Muitas vezes se ouvia Hakuin lamentar:
“Ensinei sempre multidões de estudantes. Mas, entre todos, só errei com dois — Chōdō de Chikugo e um outro, cujo nome me foge.”

Posteriormente, Chōdō regressou a Chikugo e tornou-se abade de um templo. Construiu um pequeno salão de monges, onde, completamente sozinho, cumpria as observâncias de um templo zen. Em cada *rohatsu*, levava consigo para a sala de meditação os pequenos sacerdotes e os gatos do templo, para fazerem *zazen*. Quando os gatos fugiam, ele agarrava-os e batia-lhes com o *keisaku*, repreendendo-os: “Porque é que não seguem as regras no meu templo!” Assim, inúmeros gatos morreram às suas mãos. Ainda assim, mantendo rigorosamente a sua prática monástica, diz-se que Chōdō terminou os seus dias no templo.

O Mestre Gasan Jitō era natural de Mutsu. Tornou-se monge sob a orientação do Mestre Gessen Zenne, de Kōke-in, em Miharu. Ao atingir os dezasseis anos, Gasan empreendeu uma extensa peregrinação zen. Viajou

primeiro para Bungo, onde estudou *kōan* com Korei Soō, de Manjū-ji, e alcançou uma pequena realização. Mas, mesmo depois de bater às portas de mais de trinta outros mestres zen, não encontrou nenhum à sua altura. Gasan regressou para ver Gessen, que aprovou a sua realização e lhe disse: "Não vás a mais lado nenhum; fica apenas aqui."

"Completei a grande questão da iluminação!", pensou Gasan consigo mesmo.

Gasan passara muitas vezes pelo templo de Hakuin, mas nunca tivera interesse em entrevistá-lo. Um dia, porém, refletiu: "Fui ver mestres zen por todo o Japão e não encontrei um único capaz de me mostrar o Caminho. Hakuin é o único que resta, o único mestre cujo valor ainda não conheço." Decidiu, por isso, partir para o encontrar.

Quando foi dizer isto a Gessen, este respondeu: "Não há necessidade de ires. Porque é que tens de conhecer Hakuin?"

Gasan seguiu o conselho de Gessen e ficou com ele mais um ano. Depois, soube por acaso que Hakuin iria lecionar sobre o *Blue Cliff Record* em Tōrin-ji, em Edo. Gasan pensou: "Se não chegar a conhecer este velho, não posso chamar-me verdadeiramente um homem de espírito determinado." E resolveu ir.

Gessen voltou a tentar demovê-lo, mas desta vez Gasan não se deixou convencer. Viajando diretamente para Tōrin-ji, viu Hakuin e apresentou-lhe a sua compreensão.

"De que antro de mau mestre vens tu, a cuspir este hálito maligno e a empestar-me!", vociferou Hakuin. Depois bateu em Gasan e expulsou-o.

Gasan, contudo, não se deixou dissuadir e voltou três vezes para entrevistar Hakuin; mas, de cada vez, foi espancado e corrido dali.

"Eu realmente experimentei a iluminação", pensou Gasan, "mas ele está a tentar minar-me de propósito."

Numa noite, depois de Hakuin ter terminado a preleção e de Gasan ter retomado o seu lugar no salão de meditação, ponderou: "Hakuin é conhecido como um dos maiores e mais sábios mestres do país. Como poderia bater em alguém sem razão? Deve certamente ter uma realização

superior.” Então entrou no quarto do Mestre e, exprimindo profundo arrependimento, declarou: “No outro dia, por erro, ofendi Vossa Reverência e agora suplico humildemente o vosso perdão. Peço-vos que me concedais instrução.”

Hakuin disse-lhe: “Ainda és novo, mas vais passar a vida inteira a carregar uma barriga cheia de Zen morto! Por mais que tagareles e tagareles, quando chegares ao momento da morte, ver-te-ás completamente impotente. Se queres ser alegre a vida toda”, concluiu Hakuin, “tens de ouvir o meu ‘som de uma só mão’.”

Gasan prostrou-se agradecido diante do Mestre e retirou-se. A partir desse dia tornou-se um seguidor devotado de Hakuin.

O Mestre Ryōsai Genmyō, abade de Kagaku-ji em Mikawa, era natural de Owari. Teve a primeira experiência de iluminação sob o Mestre Kogetsu, em Hyūga, e depois foi ver Hakuin em Shōin-ji.

Hakuin olhou para Ryōsai e declarou: “Aí vem Manjusri!”

Ryōsai ficou em Shōin-ji durante vários anos, penetrando profundamente a essência misteriosa do Zen, e Hakuin sancionou formalmente a sua realização. Posteriormente, Ryōsai assumiu a abadia de Kagaku-ji, ocasião em que proferiu o seguinte verso:

Uns crescem longos, outros crescem curtos — mil pinheiros
Uns crescem tortos, outros crescem dobrados — um denso bambuzal
Não deixem que os que chegam entendam isto como referência ao exterior
Soa o gongo: um monge permanece em meio aos raios do sol do entardecer

Quando Ryōsai começou a ensinar, atraiu uma assembleia de mais de quatrocentos e foi extremamente ativo na propagação do Zen de Hakuin. Ainda assim, Hakuin disse uma vez: “Dei *inka* a Ryōsai cedo demais. É por isso que ele ainda está incompleto. Se eu tivesse esperado mais três anos e só então lhe tivesse dado a minha sanção, ninguém no país lhe teria podido tocar!”

Um monge assistente perguntou: “Porque é que então Vossa Reverência o sancionou tão cedo?”

“Naquela altura pensei que nunca mais encontraria homem assim”, respondeu Hakuin. “Ah! Quando se trata de conferir a sanção da iluminação, um mestre zen tem de ter muito cuidado!”

Daikyū Ehō estava a investigar o *kōan* “A Flor de Nanquan”. Nessa altura, Hakuin ia visitar Unzan, e Daikyū acompanhou-o. Pelo caminho, Daikyū apresentou a Hakuin a sua compreensão do *kōan*.

“Nem para alimentar um cão serve uma compreensão tão má!”, repreendeu Hakuin, e atingiu Daikyū com o bastão.

Quando Hakuin chegou ao templo de Unzan, Kongo-ji, olhou para trás e Daikyū não estava em parte alguma. “Deve ter ficado para trás”, pensou Hakuin, e ele e Unzan passaram a noite inteira a conversar.

Daikyū, entretanto, foi para a casa do chefe da aldeia local e ficou sentado em meditação até que, sem se dar conta, cortou passado e futuro. Abrindo subitamente os olhos, reparou que a lua já se tinha posto, os pássaros cantavam e o céu a oriente começava a clarear.

Nesse instante, Daikyū apreendeu o significado de “A Flor de Nanquan”. Correu para Hakuin e apresentou a sua visão; e o Mestre elogiou-o abundantemente.

Kaigan e Daikyū estavam hospedados no templo de Hakuin.

Hakuin disse-lhes: “A cozinha do nosso templo tem pouco e não vos consegue alimentar. Amanhã vão mendigar comida aos aldeões.”

Os dois monges inclinaram-se em assentimento e retiraram-se.

Na manhã seguinte, havia vento e chuva fortes, e os dois esperavam nos aposentos destinados aos monges recém-chegados que a chuva passasse, quando Hakuin apareceu com o seu bastão. “Que é que estão aqui a fazer?”, exigiu.

Kaigan explicou: “A chuva e o vento estavam tão maus que não sabíamos o que fazer.”

“Cambada de preguiçosos!”, ralhou Hakuin. “Vão assustar-se com um pouco de vento e chuva? Não há imensa gente a ir e vir pela Tōkaidō? Despachem-se já, ou dou-vos uma tareia que vos deixo a ver estrelas!”

Encolhidos de medo, Daikyū e Kaigan partiram, e, ao chegarem ao portão do templo, viraram-se um para o outro e exclamaram: “Que mestre tão duro!”

Depois, colocando chapéus de bambu e capas de palha, avançaram pela chuva torrencial.

Ao meio-dia tinham chegado a Kashiwabara e o céu começava a abrir gradualmente. Nessa noite regressaram ao templo com umas sete ou oito medidas de arroz oferecidas pelos habitantes da vila.

Hakuin ficou radiante ao vê-los. “Isso é que é o que os jovens monges devem fazer!”, exclamou.

O Mestre Ishin Eryū era natural de Izumo. Estudou com Hakuin e recebeu transmissão de Dharma do Mestre. A sua severidade no treino de estudantes era ainda maior do que a de Hakuin. Era hábito de Ishin, ao receber estudantes em *sanzen*, manter ao seu lado uma espada desembainhada; e, quando um estudante mostrava a mais pequena hesitação, brandia a espada e expulsava-o dali. Muitas vezes os monges recuavam, encontrando-se face a face com o princípio do Zen de Ishin.

Quando Reigen veio visitar, anunciou: “Eu, Etō de Tango, vim aqui especificamente para uma entrevista com o Mestre.”

O monge assistente foi dar parte a Ishin, que disse: “Este é um dos estudantes de Hakuin, o monge-chefe Etō.”

O assistente convidou então Reigen a segui-lo escadas acima para os aposentos do Mestre, e Reigen acompanhou-o. Compondo formalmente as vestes, subiu ao segundo andar e apresentou-se diante do Mestre.

No instante em que Ishin o viu, disse: “Monge Tō, dispensemos as formalidades. Tenho-te uma pergunta: um demónio de força enorme agarra-te pelo braço e está prestes a atirar-te para os fogos ardentes do inferno. Como te salvas?”

Etō não soube o que dizer. Num instante, Ishin saltou e deu-lhe um pontapé, fazendo-o rolar escadas abaixo. Etō ficou aturdido. Reajustando as vestes, foi para a latrina atrás dos aposentos do abade e sentou-se ali em meditação. Passados sete dias, teve realização e correu de novo escadas acima para apresentar a sua compreensão a Ishin.

"Já que compreendeste isto, o nosso assunto está concluído", declarou Ishin.

Tal era o rigor habitual do estilo de ensino de Ishin.

O Mestre Reigen [E]tō esteve com Hakuin durante muitos anos, perseguindo sem descanso a prática zen e vivendo em reclusão num eremitério a cerca de vinte *ri* do templo de Hakuin. Ia e vinha em silêncio, com as palmas cruzadas sobre o peito e os olhos fixos em frente. Se encontrasse um dos seus companheiros monges, limitava-se a inclinar a cabeça e prosseguia o seu caminho, sem trocar sequer uma palavra simples.

Certa vez, os monges da assembleia reuniram-se e disseram: "O irmão Tō parece ter tido alguma experiência de iluminação, mas não há maneira de saber quão superficial ou profunda é."

Um monge tomou a palavra: "Esperem um pouco", disse, "e eu vou testá-lo e descobrir."

No dia seguinte, o monge cruzou-se com Reigen no caminho e perguntou: "Irmão Tō, e quanto ao *kōan* 'A Pagoda de Shushan'?"

Mas Reigen limitou-se a baixar a cabeça e a seguir. O resultado foi que ninguém conseguia avaliar a extensão da sua realização.

Aconteceu que, durante mais de cem dias, Reigen sofreu de um abscesso no umbigo e, no meio dos seus gemidos e agonias, penetrou o significado de "A Pagoda de Shushan".

Reigen era franco e direto, sem apego a palavras e letras, entregue por inteiro à dureza e ao esforço. Diz-se que foi por isso que a sua força espiritual ultrapassou largamente a dos outros.

Mais tarde na vida, Reigen serviu como abade de Zenshō-ji em Tango e, depois, como abade de Tenryū-ji. Os estudantes afluíam para estudar com Reigen, e ele tornou-se um dos principais mestres na área [de Quioto].

Kaimon foi entrevistar Reigen e encontrou-o no caminho para Quioto. Avançando e fazendo uma vénia profunda, Kaimon apresentou-se, dizendo: "Esta pessoa insignificante é Kaimon, herdeiro de Dharma de Daijū."

Reigen estendeu imediatamente a mão, apontando-a a Kaimon, e exigiu: "Em que é que a minha mão se parece com a mão do Buda?"

Kaimon ficou sem resposta; então Reigen deu-lhe um pontapé, atirando-o ao chão.

O Mestre Kankei Sotei, de Ishihara em Tōtōmi, estudou com Hakuin e realizou plenamente a grande questão. Mais tarde tornou-se abade de Shōkō-ji. Aí, leccionou sobre o *Blue Cliff Record* perante uma audiência de mais de cem monges. Dirigindo-se à assembleia, disse: "Quanto ao *kōan* 'Os "Bebedores de Borras de Vinho" de Huangbo', nos templos zen de hoje, deitam-no fora como se fosse um torrão de terra. O meu mestre Hakuin dizia:

'Os "Bebedores de Borras de Vinho" de Huangbo têm de ser como se saíssem dos vossos próprios lábios; só então poderão ver as entranhas de Huangbo — o fígado, a bexiga, o coração e o estômago.' " Kankei acrescentou: "E não só verão o fígado, a bexiga, o coração e o estômago de Huangbo, como também ficarão frente a frente com o Mestre Hakuin. Portanto, todos vós, treinem arduamente!"

Certo dia, quando Kankei se encontrava no templo de Hakuin, servindo como assistente do Mestre, perguntou de forma descontraída:
— Mestre, quando andava em peregrinação, recorda-se de algum acontecimento estranho?

Hakuin respondeu:
— Há muito tempo, eu vivia em retiro [no monte Iwata], em Mino. Um dia subi à montanha e andei por lá. Deparei-me com uma grande rocha plana,

suficientemente ampla para acomodar facilmente mais de dez homens. Subi para cima dela e sentei-me durante algum tempo em meditação. Alguns camponeses da aldeia, que lavravam campos recentemente desbravados, gritaram-me: “Não subas a essa rocha! Os kami locais lançaram uma maldição sobre ela!”[61]

— Ao ouvir isto, desci e continuei a vaguear, avançando lentamente por um matagal quase impenetrável.

— Ao regressar à minha cabana nessa noite, sentei-me em meditação. Era por volta da segunda vigília [aproximadamente às 22h] quando ouvi o som de passos deliberados. De repente, [os passos] saltaram da montanha e estavam mesmo à frente da minha cabana, parecendo tentar, com toda a força, derrubá-la.

— “Mestre Hakuin!”, gritaram as criaturas em voz alta, fazendo tremer as árvores da floresta. [Eram tão enormes que], quando espreitei para fora, apenas lhes conseguia ver até à cintura. Os seus pés eram tão grandes como almofarizes de pedra, e ali estavam, elevando-se sobre a casa, com a parte superior dos seus corpos completamente ocultada pela borda do beiral.

Kankei perguntou:
— E o que aconteceu a seguir?

Hakuin disse:
— Estava realmente cansado nesse dia e, sem dar por isso, adormeci profundamente. Quando acordei e abri os olhos, o fumo do pau de incenso que tinha acendido para a meditação tinha desaparecido e, com ele, todos os vestígios dessas aparições fantasmagóricas.

O mestre zen Daijū Zen’nyo era natural de Hōki. Era dotado de grande acuidade intelectual e tinha estudado profundamente tanto os textos budistas como os confucionistas. A única área de estudo que não conseguira penetrar era o *Yi jing* (Livro das Mutações).[62] Por isso, viajou para Edo, esperando satisfazer a sua curiosidade junto de algum erudito confucionista.

No caminho, passou pelo templo de Hakuin. Pensando: “Aqui se encontra o maior mestre do reino”, Daijū pediu hospedagem e foi entrevistar-se com Hakuin.

Hakuin perguntou-lhe:
— Para onde te diriges?

Daijū respondeu:
— Vou para Edo.

Hakuin perguntou:
— E o que pretendes fazer lá?

Daijū explicou:
— Ainda não compreendi o significado do *Yi jing* e espero ouvir algumas palestras confucionistas.

Hakuin disse-lhe:
— Quanto ao *Yi jing*, sem qualquer experiência de ver a tua verdadeira natureza, não podes esperar compreendê-lo. É melhor ficares aqui algum tempo e esforçares-te por realizar a iluminação. Se vires a tua verdadeira natureza, então ensinar-te-ei o *Yi jing*.

— Farei como ordena — concordou Daijū. Juntou-se então à assembleia de monges do templo e, dedicando-se a uma prática exaustiva, acabou por realizar a grande questão de ver a própria natureza. Serviu depois o Mestre durante mais de dez anos, compilando *Flores Venenosas de um Mato de Espinhos* (*Keisō dokuzui*).[63]

Posteriormente, Daijū tornou-se abade principal do Jishōji, em Buzen.[64] Ali, os estudantes eram submetidos a um treino rigoroso sob a orientação de Daijū, que ganhou reputação de extrema severidade.

Ao instruir a assembleia de monges, Daijū recorria apenas ao kōan “As Três Barreiras de Doushuai”.

Não muito tempo depois de assumir a abadia do Jishōji, Daijū faleceu.

Subsequentemente, aqueles que foram seus discípulos também passaram a apoiar-se exclusivamente nas “Três Barreiras”, excluindo

completamente todos os outros kōan. Repetidas vezes, cada um dizia aos seus alunos: “Quando os elementos do corpo físico se dispersam… Quando os elementos do corpo físico se dispersam…[65] Penetra isto e os teus estudos de Zen estarão concluídos para toda a vida. Não me importo que todos os mestres zen do país me critiquem!” Assim, defendiam obstinadamente o seu foco exclusivo nesse kōan.

Pessoalmente, tenho sérias dúvidas sobre toda esta questão.[66] Reflectindo bem, não parecerá uma abordagem tão duvidosa bastante indigna de Daijū? Afinal, tratava-se de alguém que servira Hakuin durante anos e que até compilara a coletânea *Flores Venenosas* dos ensinamentos do Mestre, alguém que seguramente recebera a instrução exaustiva de kōan do Mestre em entrevistas privadas.

Muito provavelmente, a adesão de Daijū ao kōan das “Três Barreiras” para ensinar os estudantes não era mais do que um expediente para aqueles que se encontravam nas fases iniciais dos seus estudos zen. É aquilo a que os antigos mestres se referiam como Zen da “enfermaria”.[67] Além disso, tendo Daijū falecido tão jovem, os seus alunos não conseguiram penetrar plenamente nos segredos mais íntimos do seu ensino. Não terá sido a partida prematura de Daijū deste mundo a explicação mais provável para estas coisas?

O mestre Sōgai estudou Zen com Hakuin e alcançou a iluminação. Pouco depois, partiu para [a sua província natal de] Hyūga e assumiu a abadia do templo [do seu mestre original, Sekitei]. Mais de cem monges participaram no retiro intensivo de meditação de noventa dias (*kessei*), durante o qual Sōgai proferiu palestras sobre o *Registo de Linji*.

No final do retiro, Sōgai viajou para Suruga para voltar a ver o mestre Hakuin.

— Anteriormente, Vossa Reverência agraciou-me com o seu ensino compassivo — disse Sōgai —, e foi isso que me trouxe directamente até onde estou hoje.

Hakuin perguntou:
— Desde que assumiste a abadia do templo, encontraste alguém que fique para fazer a limpeza por ti?

Sōgai disse:
— Embora eu seja indigno, no Inverno passado, a pedido insistente dos mais de cem monges que participaram no meu retiro, proferi palestras sobre o *Registo de Linji*—

As palavras mal tinham saído da boca de Sōgai quando Hakuin saltou, agarrou no seu bastão e, fitando-o com fúria, repreendeu-o em voz alta:
— O que é que um insignificante como tu anda a gabar-se assim com uma boca tão grande? E o que te faz pensar que o *Registo de Linji* é fácil de comentar? Se voltares a falar assim, vou espancar-te até ficares em papa!

A força das palavras do Mestre foi como o estrondo de um trovão furioso. Prostrando-se, Sōgai expressou o seu profundo arrependimento. Posteriormente, passou ainda mais três anos a estudar sob a orientação de Hakuin.

Mais tarde, Sōgai viveu em reclusão no Ryūkokuji, em Harima, [mas depressa se viu] rodeado de estudantes.

Numa ocasião, comentou com [o mestre zen] Gankyoku [Zenko]:
— O mestre Hakuin usava o kōan "Mu!" [sobre a manifestação] da natureza original dentro da consciência kármica. No entanto, nunca consegui penetrar esse kōan. Porquê?

Irritado, Gankyoku repreendeu-o:
— Aqui estás tu, um velho, e ainda a hesitar! Se tentares compreender a manifestação da natureza original dentro da consciência kármica, achas que isso alguma vez vai acontecer?

Admitindo a derrota, Sōgai retirou-se.

Quando o mestre Sōgai estudava com Hakuin em Shōinji, sentia-se frustrado por não conseguir despertar a massa de dúvida e, por isso, meditava com um crânio colocado na palma das mãos em concha. Sōgai começou então a avançar na sua prática até que, finalmente, rompeu o balde de laca negra.[68]

Para aqueles que iniciam o estudo do Zen, este é um dos expedientes principais.

O mestre Sōten Hōsai estudou com Hakuin durante muitos anos. Quando mais tarde assumiu a abadia do Ryūshoji, na província de Shinano, Sōten foi despedir-se de Hakuin. Como presente de despedida, Hakuin pintou com pincel uma imagem de Bodhidharma, à qual acrescentou um verso [em japonês]. Ofereceu-lhe também um auto-retrato, inscrito com o seguinte poema [em chinês]:

Sob a falésia corre um ribeiro
Avançando sem cessar
Se a tua prática for assim
Estará longe o momento do *kenshō*?

Este poema tinha sido composto pelo Mestre quando viajava na sua peregrinação zen e parou num templo de montanha em Harima. Aí, ao observar um ribeiro a passar por um desfiladeiro, sentiu-se impelido a escrever este verso.[69]

O mestre Suiō foi convidado a visitar [o erudito confucionista Yamada] Zeigan em sua casa. Zeigan recebeu o mestre e sentou-o na sala de recepção formal, onde conversaram.

Aconteceu que o filho de Zeigan, um jovem de quinze ou dezasseis anos, estava de saída e parou para se inclinar perante o pai. Ao vê-lo, Suiō inclinou-se em resposta.

O filho de Zeigan declarou, furioso:
— Estou a inclinar-me perante o meu pai. Porque razão hei-de inclinar-me perante um monge budista?![70]

Suiō deu uma palmada nas costas de Zeigan e disse:
— Que criança tão precoce!

Mais tarde, ouviu-se Zeigan comentar:
— Hakuin é um verdadeiro mestre budista. Não se curva aos tempos nem procura o favor dos outros. Suiō é apenas um monge banal.

A minha própria opinião sobre a questão: Zeigan não passa de um confucionista trivial; Hakuin é como um trovão que fende um muro de pedra; Suiō é como um homem que afaga a cabeça de alguém com mãos suaves como o algodão mais macio. Com alguém como Zeigan, que segue

um ensinamento diferente [isto é, o confucionismo], nunca será possível encontrar terreno comum!

Nem sequer conhecemos o local de nascimento do mestre zen Sekie, "Manto de Pedra". O mestre vivia numa cabana a cerca de dois *ri* do templo de Hakuin [Shōinji]. Não possuía roupas de Inverno e, nas noites frias, segurava uma [grande] pedra nos braços e circundava a sua cabana, caminhando em meditação, só parando quando conseguia aquecer-se. As pessoas chamavam-lhe "Mestre Manto de Pedra". Nada se sabe sobre o seu fim. Era tal como os sábios excêntricos de tempos antigos. A pedra ainda permanece diante da sua cabana.

A avó Satsu era filha do tio paterno de Hakuin.[71] Ao atingir a idade de quinze anos, pensou para consigo: "É verdade que não sou bonita, mas felizmente tenho um corpo saudável. Parece-me que me aproximo da idade de casar. Só espero conseguir encontrar um bom homem!" Secretamente, rezou à Kannon de Akeno e, dia e noite, recitou o *Sutra Tennō Kannon*, mesmo enquanto lavava e cosia.[72] Após vários dias, experimentou subitamente a iluminação.

Certa vez, ao ir vê-la, o pai de Osatsu viu-a nos aposentos de dormir sentada de cócoras sobre [um exemplar do] *Sutra do Lótus*. "Ela deve ter enlouquecido!", pensou.[73]

— O que pensas que estás a fazer, agachada em cima do *Sutra do Lótus*? — repreendeu-a suavemente. — Serás certamente castigada pelo Buda!

Osatsu respondeu:
— Qual é a diferença entre o *Sutra do Lótus* e o meu rabo?

Achando isto estranho, o pai de Osatsu contou o sucedido a Hakuin, que lhe disse:
— Tenho uma forma de lidar com isto.

Em seguida, escreveu com pincel o seguinte *waka* [numa tira de papel] e entregou-o ao pai de Osatsu:[74]

Quando, na escuridão da noite,
Ouves a voz do corvo silencioso,
Esse é o anseio pelo pai anterior ao nascimento.

Hakuin disse-lhe então:
— Vai e cola isto na parede, onde ela certamente o verá.

O pai de Osatsu foi e fez como lhe fora dito.

Ao ver o papel, Osatsu disse:
— Ora, isto é a caligrafia do mestre Hakuin. Será Hakuin assim também?

O pai, ainda perplexo, relatou o que tinha acontecido.

Hakuin disse-lhe:
— Traz Osatsu até mim. Vou interrogá-la.

O pai levou então Osatsu ao Mestre. Hakuin examinou-a [quanto à sua compreensão do Zen], e Osatsu respondeu com fluidez a todas as suas perguntas. Hakuin deu-lhe então um ou dois kōan, e Osatsu reflectiu profundamente sobre eles.

Hakuin disse-lhe:
— Muito bem, vai e trabalha neles.

Ao longo das duas semanas seguintes, Osatsu rompeu várias etapas de kōan e, por fim, o Mestre atribuiu-lhe o nível mais elevado de kōan. Osatsu, porém, não cedia na sua compreensão, e houve discussões acesas de parte a parte com Hakuin, que acabou por pegar no bastão e atingi-la. Este tipo de situação repetiu-se várias vezes.

Passaram-se seis meses, durante os quais Osatsu conseguiu penetrar o kōan de nível mais elevado e atravessou completamente todos os casos mais complexos dos antigos mestres.

O pai de Osatsu encontrou então um [possível] marido para a filha, mas Osatsu não quis saber dele.
O pai foi ter com Hakuin e contou-lhe o que se passara. Hakuin chamou então Osatsu e disse-lhe:
— Concluíste a realização da lei do Dharma. Porque motivo desprezas a lei

da sociedade humana? O casamento é o dever supremo de homens e mulheres. Segue, por favor, a vontade do teu pai.

Osatsu inclinou-se em sinal de concordância.

Anos mais tarde, Osatsu chorou a morte de um neto, dominada pela dor. Um velho vizinho repreendeu-a:
— Avó, porque choras de forma tão amarga? Toda a gente na vizinhança anda a dizer: "Antigamente esta velha estudou com o mestre Hakuin e alcançou a iluminação. Agora está dominada pelo sofrimento, a lamentar a morte do neto. O que significa isso?" Avó, reflecte bem nisto!

Fitando o vizinho, Osatsu ralhou com ele:
— Careca, o que é que tu sabes disto? O choro e o luto de uma avó pelo neto superam até as oferendas de flores e velas. Careca, o que é que tu sabes?!

Tal era a resposta acerba típica de Osatsu. Os monges do templo passaram a referir-se a ela como "aquela velha", sofrendo frequentemente derrotas às suas mãos nos diálogos zen.

Quando Osatsu faleceu em casa, [o discípulo de Hakuin] Suiō presidiu à sua cremação, proferindo um elogio fúnebre que dizia, em suma:
— Durante setenta e cinco anos, despertou os homens dos seus sonhos ociosos e, com um único passo, esmagou em pedaços o mundo da ilusão.

Dirigindo-se à assembleia de monges, Suiō disse:
— Quando o mestre Hakuin estava vivo, havia muitas leigas iluminadas, mas a avó Osatsu superava-as a todas. Mesmo entre monges zen que passaram longos anos na prática religiosa, não se encontra alguém à sua altura!

Em Harajuku vivia uma velha.[75] Certo dia, encontrava-se na audiência a ouvir o sermão de Hakuin, quando o Mestre disse:
— A mente, só por si, é a Terra Pura; o próprio corpo é o Buda Amida. Quando Amida se manifesta, as montanhas, os rios e a grande terra — incluindo árvores, ervas e florestas — irradiam instantaneamente luz. Quem desejar realizar isto só tem de o procurar, com concentração absoluta, no seu próprio coração. Como se diz: "Dentro de ti reside a

prova de que a mente, só por si, é a Terra Pura. Que ornamento adicional necessita essa Terra Pura? Dentro de ti reside a prova de que o próprio corpo é o Buda Amida. Que outras marcas de excelência física necessita Amida?"[76]

Ao ouvir isto, a velha pensou para consigo: "Isto não parece assim tão difícil." E, regressando a casa, dedicou-se dia e noite a examinar [as palavras de Hakuin], tentando resolvê-las tanto acordada como a dormir.

Então, um dia, enquanto esfregava uma frigideira, rompeu subitamente para a realização. Atirando a frigideira para o lado, correu a ver Hakuin, exclamando:
— Penetrei o significado de "O teu próprio ser é o Buda Amida"! As montanhas e os rios, a grande terra — incluindo ervas, árvores e florestas — tudo emite uma vasta luminosidade. Que maravilha!

Hakuin disse-lhe:
— Isso não é apenas emitir luz pelo teu cu?

A velha aproximou-se e deu uma bofetada em Hakuin, dizendo:
— Este velho mestre ainda não percebeu!

Hakuin rebentou a rir.

O mestre Daikyū de Iyama dizia aos monges reunidos:
— Aqui, diante de vós, já está a manifestar-se e plenamente vivo; então o que vos impede de o realizar e de vos libertardes?

Mas em toda a assembleia não havia um único que compreendesse o significado do Mestre, para grande pesar de Daikyū.

A monja Eshō fora [originalmente] esposa de um certo homem da estação de Eijiri. Mais tarde, tornou-se monja, estudou com Hakuin e alcançou a iluminação.

Certa vez, Eshō estava sentada na sala de Zen de Hakuin juntamente com [o leigo] [Yamanashi] Ryōtetsu. A monja perguntou a Ryōtetsu:
— Sou velha e não consigo levantar-me sozinha. Pergunto-me se poderias ajudar-me a levantar — sem usares as mãos.

Ryōtetsu não conseguiu responder.

A monja disse:
— Se nem isso consegues fazer, não voltes a dizer que “estudaste com Hakuin”!

O leigo ficou vermelho.

Hakuin, a observar de lado, desatou a rir. Mais tarde, Ryōtetsu alcançaria a iluminação. E a monja Eshō confirmaria a sua realização.

[Na estação de Hara] havia uma barraca de chá explorada por uma velha que, tendo estudado Zen com Hakuin, estava dotada de grande poder espiritual. Sempre que Hakuin via um monge zen a vacilar, com a mente perdida em especulações, sem ter cortado as raízes da existência sensível, exclamava suspirando:
— Assim, quando é que alguma vez vais alcançar a iluminação? Vai estudar com a velha da barraca de chá!

Não era invulgar que, quando um monge ia visitá-la, a velha perguntasse de imediato:
— A estudar Zen?

— Sim — respondia o monge, e a velha, retirando-se para trás de um biombo, gritava-lhe:
— Entra aqui!

Quando o monge passava para trás do biombo, a velha confrontava-o imediatamente com uma pergunta zen e, no momento em que o monge começava a hesitar, expulsava-o com um par de tenazes de ferro para o fogo. Mesmo estudantes de longa data do Mestre eram frequentemente submetidos ao mesmo tratamento, em número demasiado grande para recordar.

Parecia que os poderes de realização da velha ultrapassavam os dos outros, como se estivesse dotada de toda a destreza de um monge zen experiente.

BRINCAR COM AS CRIANÇAS

Início da primavera
A paisagem tinge-se dos primeiros
frescos indícios de verde
Agora pego na minha tigela de esmolas de madeira
E vagueio despreocupado pela vila
No momento em que as crianças me vêem
Fogem a correr, contentes, para chamar os amigos
Esperam-me à porta do templo
Puxando-me de todos os lados, mal consigo andar
Deixo a tigela numa rocha branca
Penduro o saco de peregrino num ramo de pinheiro
Primeiro duelamos com lâminas de erva
Depois jogamos à bola
Enquanto eu faço a bola saltar, eles cantam a canção
Depois sou eu que canto a canção e eles fazem saltar a bola
Apanhados pela excitação do jogo
Esquecemo-nos completamente do tempo
Os transeuntes voltam-se e perguntam-me:
"Porque estás a comportar-te assim?"
Limito-me a abanar a cabeça sem responder
Mesmo que fosse capaz de dizer algo
Como poderia explicar?
Queres realmente saber o significado de tudo isto?
É isto! É isto!

— TAIGU RYŌKAN, *RZ* 1:149

Apesar da quantidade de histórias e lendas que rodeiam Taigu Ryōkan (1758–1831), muitos factos da sua vida permanecem pouco claros. Temos apenas indícios ocasionais nos poemas de Ryōkan (quase todos sem data) e em biografias sumárias escritas por amigos e contemporâneos, mas poucos dados ou pormenores concretos. O próprio mestre parece raramente ter falado do seu passado.

Que muitas partes da biografia de Ryōkan permaneçam vagas não é de admirar, dado que viveu como um monge mendicante esfarrapado

num recanto remoto do Japão, nunca fundando nem dirigindo um templo e não tendo discípulos ou herdeiros que registassem as “palavras e feitos” do seu mestre.[1]

Ryōkan nasceu em Izumozaki, outrora uma movimentada vila costeira da antiga província de Echigo (actual prefeitura de Niigata), a região nevada do Japão. A área servira durante muito tempo como colónia penal, com os seus longos Invernos, neves profundas e ambiente natural severo. Izumozaki, porém, era um local pitoresco no Mar do Japão, em frente à ilha de Sado, frequentado por artistas e escritores, além de albergar uma próspera classe média de comerciantes, cervejeiros e médicos. Ricas veias de ouro tinham sido descobertas em Sado, e Izumozaki servira como ponto de transbordo do metal precioso, bem como de produtos regionais como arroz e peixe, com as zonas do cais apinhadas de barcos de arroz e bordéis. À data do nascimento de Ryōkan, contudo, Izumozaki começara a declinar e já estava a ser ultrapassada pelo porto vizinho de Amaze, melhor situado para lidar com o comércio do ouro de Sado.[2]

Ryōkan era o filho mais velho e herdeiro de Yamamoto Tsunamichi (1736–1795), chefe local (*nanushi*) de Izumozaki e um dos principais cidadãos da vila. Poeta de *haiku* conhecido localmente sob o nome literário I’nan, Tsunamichi, nascido numa família camponesa rural, fora adoptado por casamento por um dos ricos clãs mercantis de Izumozaki, os Yamamoto, que operavam sob o nome comercial Tachibana.

Entre os dez e os dezanove anos, Ryōkan frequentou uma academia próxima, onde ele e os seus colegas estudaram literatura e cultura chinesas, com ênfase na poesia, sob a orientação de um reputado erudito confucionista e poeta, Ōmori Shiyō († 1791), estudos interrompidos pela partida de Shiyō para Edo. Foi também durante este período que Ryōkan parece ter iniciado o estudo do Zen num templo Sōtō local.

Aos dezasseis anos, Ryōkan já auxiliava Tsunamichi nos negócios da família e ajudava o pai nas suas funções de chefe local. Foi um período difícil em Echigo, recentemente atingida por uma seca (1770) e depois devastada por uma peste (1772). Onze anos mais tarde, a província seria

abalada por uma grande fome que provocou motins por alimentos nas ruas de Izumozaki.[3]

Após apenas um ano como aprendiz do pai, Ryōkan renunciou à sua posição de herdeiro dos Yamamoto e abandonou Izumozaki para entrar em Kōshōji, um templo Zen Sōtō em Amaze. Aí tornou-se noviço, adoptando o nome budista Ryōkan ("Virtuoso e Tolerante"). Se a decisão de Ryōkan de entrar no templo foi motivada pelo que vira da vida de comerciante e funcionário local ou pelo seu recente entusiasmo pelo Zen é algo que se desconhece. Em retrospectiva, Ryōkan limitou-se a observar: — Todos dizem: "Torna-te monge e depois estuda Zen." Mas eu estudei Zen e só depois me tornei monge.[4]

Em 1779, Kōshōji foi visitado pelo mestre Zen Sōtō Tainin Kokusen (1722–1797), abade de Entsūji, um conhecido templo de treino no oeste do Japão, no que é hoje a prefeitura de Okayama. Kokusen, que assumira a abadia de Entsūji em 1769, pertencia a uma distinta linhagem Sōtō que incluía Gesshū Sōkō (1618–1696), mestre do célebre mestre zen e erudito Manzan Dōhaku (1635–1714). Tanto Gesshū como Manzan foram figuras-chave do movimento de reforma do início do período Tokugawa, que moldou a escola Sōtō actual, com a sua ênfase no fundador medieval da seita, Dōgen Kigen (1200–1253), em especial nos escritos de Dōgen sobre o Zen e na sua formulação das regras monásticas. Quando Kokusen partiu para Entsūji, Ryōkan acompanhou-o na viagem de quase quatrocentas milhas.[5]

Nada sabemos sobre os estudos de Ryōkan com Kokusen, mas as regras monásticas em Entsūji — um estabelecimento com reputação de severidade — incluíam períodos regulares de *zazen* e dois retiros anuais intensivos de meditação (*ango*, ou *kessei*), típicos dos templos de treino zen, bem como a recitação de textos budistas, a mendicância em grupo e tarefas como cozinhar, limpar e tratar da horta e do jardim.[6] Ryōkan acabou por ascender ao posto de *shuso*, supervisor da sala de meditação durante os retiros anuais.

Em 1790, aos trinta e dois anos, Ryōkan, juntamente com vários outros alunos de Kokusen, recebeu do mestre zen o seu *inka* sob a forma de um poema em chinês, que Ryōkan guardou consigo ao longo de toda a

vida, juntamente com um bastão de glicínia selvagem. Por esta altura, Ryōkan poderá também ter recebido o segundo nome budista Taigu (Grande Tolo).[7] Kokusen autorizou ainda Ryōkan a iniciar o estudo de uma colectânea de escritos de Dōgen.[8]

Com a morte de Kokusen no ano seguinte, Ryōkan parece ter-se afastado de Entsūji e, apesar do reconhecimento que recebera de Kokusen, nunca mais voltou a integrar os templos Sōtō. Tendo rejeitado a perspetiva de suceder à liderança do clã Tachibana e dos seus negócios, ou ao cargo de chefe local de Izumozaki, Ryōkan nunca parece ter-se sentido confortável durante muito tempo como membro de qualquer organização ou hierarquia, por mais vantajosa que fosse a sua posição, permanecendo antes um solitário determinado.

Segundo o seu próprio relato, Ryōkan passou então anos a vaguear pelo Japão em peregrinação ou simplesmente a derivar de lugar em lugar. A nossa única fonte para este período é o registo de um breve encontro entre Ryōkan e o poeta e erudito de Edo Kondō Banjō (1776–1848), incluído na colectânea de Banjō de 1845, *A Bedside Companion* (*Nezame no tomo*). Ao viajar pela antiga província de Tosa, em Shikoku (actual prefeitura de Kōchi), Banjō é apanhado por uma tempestade e vê-se forçado a procurar abrigo numa cabana decrépita. A cabana é ocupada por um monge solitário, que partilha de bom grado a sua comida frugal e o seu abrigo.

O monge raramente fala e, quando interrogado, limita-se a sorrir, levando Banjō a concluir que provavelmente seria louco. Ainda assim, Banjō não consegue deixar de notar os impressionantes exemplos de caligrafia espalhados pelo local e a edição chinesa que o monge possuía do clássico taoista *Zhuangzi*. Quando, ao fim de duas noites, a chuva finalmente abranda, Banjō prepara-se para prosseguir viagem e oferece ao seu anfitrião taciturno — que mais tarde reconhece ter sido Ryōkan — algum dinheiro em agradecimento. O monge, porém, recusa o dinheiro oferecido, comentando: “O que é que eu faria com isso?” Fica, no entanto, encantado com a oferta de Banjō de algum papel para caligrafia e cartões de poesia.[9]

Por volta de 1795, Ryōkan regressara à sua região natal, onde foi encontrado a viver como mendigo num abrigo improvisado na praia.[10] Durante a sua ausência, as coisas não tinham corrido bem à família Yamamoto. Após a reforma de Tsunamichi, em 1786, o irmão mais novo de Ryōkan, Yoshiyuki (também lido Yūshi, 1762–1834), assumira o negócio da família e o cargo de chefe local de Izumozaki, mas revelou-se um administrador incapaz.[11] Tsunamichi, por seu lado, abandonou a família para andar a vaguear pelo país, levando uma vida de bebida e dissipação, culminando no seu suicídio por afogamento no rio Kamo, em Quioto, em 1795.

Ryōkan recusou todas as tentativas da família para o atrair de volta a casa, mudando-se antes para uma série de cabanas desocupadas nos terrenos de templos locais. Por volta de 1800, o mestre retirou-se para o monte Kugami, um pico pitoresco a cerca de doze milhas a norte de Izumozaki. Em 1804, instalara-se em Gogō-an, uma cabana no recinto de um templo Shingon, na encosta ocidental da montanha. O retiro permaneceria a casa de Ryōkan durante a década seguinte (aproximadamente) e é tema de muitos dos seus poemas.[12]

Embora a solidão de Gogō-an fosse uma das suas atracções para Ryōkan, a sua vida ali estava longe de ser a de um eremita e, até à velhice, continuou a percorrer a região, ficando muitas vezes em casa de amigos. Acabou por estabelecer uma segunda cabana no sopé do monte Kugami, no recinto de um santuário xintoísta abandonado, Otogo *jinja*. Situada numa floresta de criptomérias e rodeada por um bosque de bambu, a cabana de Otogo terá servido como residência permanente de Ryōkan após 1816. No ano anterior, o mestre fora acompanhado por um monge Shingon de catorze anos, Henchō (1801–1876), que serviu de assistente a Ryōkan durante os dez anos seguintes, ajudando-o em algumas das tarefas mais exigentes e vigiando a cabana enquanto Ryōkan estava ausente.[13]

A rotina de Ryōkan no monte Kugami variava consoante o tempo. Em dias de chuva — ou quando ficava preso no interior devido às lendárias neves de Echigo — Ryōkan ocupava-se a compor poesia, a praticar *zazen*, a exercitar a caligrafia, a fumar o seu cachimbo, a ler sutras ou a estudar

antigos poetas clássicos chineses e japoneses. Entre os seus favoritos estavam os poemas de Hanshan (*Hanshan shi*, "Poemas da Montanha Fria");[14] o *Manyōshū* (Colectânea das Dez Mil Folhas), a mais antiga colectânea de poesia japonesa, compilada em meados do século VIII;[15] e o *Kokinshū*, a primeira antologia imperial de poemas, em particular *waka*, concluída em 905. Ryōkan chegou mesmo a dedicar-se ao estudo da fonética chinesa e japonesa, do qual subsistem apontamentos manuscritos.[16]

Em dias de céu limpo, porém, Ryōkan pegava no bastão e na tigela e descia a montanha ao amanhecer, mendigando de aldeia em aldeia e só regressando à cabana ao anoitecer. Os tempos eram duros — as colheitas em Echigo foram devastadas por uma sucessão de nevascas, inundações e sismos, contribuindo para uma fome generalizada —, mas os vizinhos de Ryōkan partilhavam livremente com ele o que tivessem.[17] Ao contrário da mendicância em grupo, rigidamente ordenada, que era rotina nos mosteiros zen, a mendicância de Ryōkan era pouco estruturada e descontraída.

Estava sempre pronto a interromper as suas voltas para brincar com as crianças da aldeia, parar para beber saqué com um camponês, fazer uma visita a conhecidos ou apanhar flores e legumes silvestres à beira do caminho — esta última uma actividade em que o mestre era frequentemente acompanhado pelos rapazes e raparigas locais e até pelos seus pais.

Como sugere o antologista e erudito moderno de Ryōkan, Tōgō Toyoharu, mendigar era essencial para a prática de Ryōkan. Não era apenas o antigo princípio budista de o monge se sustentar, mas o principal meio de Ryōkan ensinar através do contacto direto, face a face, com os seus vizinhos.[18] Não surpreende, portanto, que Ryōkan se tenha tornado uma figura habitual na área em redor do monte Kugami, bem-vindo em festivais e tabernas, e particularmente querido das crianças locais, que o cercavam mal o viam, insistindo para que se juntasse a elas em jogos intermináveis de bola à mão, apanhada, escondidas ou luta de *sumo*.[19]

Provocando sem piedade o mestre indulgente, as crianças retinham-no muitas vezes até ao pôr-do-sol, de modo que Ryōkan ficava sem oportunidade de mendigar e regressava a casa com a tigela vazia. “O Mestre está sempre acompanhado por crianças”, lê-se na biografia mais antiga de Ryōkan, um relato de 1811 do seu amigo, o erudito confucionista Suzuki Bundai (1796–1870). “Quando sai para mendigar, encontra-se a brincar com elas à sombra das árvores e nos campos, puxando lâminas de erva,[20] lutando *sumo* e fazendo bolas saltar. A sua mente é como um espelho, não olhando nem para a frente nem para trás.”[21] E, em 1895, o filho adotivo de Bundai, Tekiken (1836–1896), recordou:

Sempre que o mestre zen saía, as crianças seguiam-no. Por vezes gritavam-lhe em voz alta e o Mestre respondia, surpreendido, levantando as mãos, cambaleando para trás e quase perdendo o equilíbrio. Sempre que as crianças encontravam o Mestre, estavam prontas a fazer isto. As pessoas comuns franziram o sobrolho perante o comportamento do Mestre. O meu falecido pai chegou a interrogá-lo sobre isso. O Mestre riu-se e disse: “Quando as crianças me surpreendem assim, isso deixa-as felizes. Quando as crianças ficam felizes, eu fico feliz. As crianças estão felizes e eu também; todos ficam felizes juntos, e por isso faço-o sempre. Não há felicidade mais verdadeira do que esta!” Esta felicidade do Mestre era, por si só, uma manifestação da verdade última.[22]

A combinação particular de simplicidade, ingenuidade e calor humano de Ryōkan granjeou-lhe o afeto da população local e deu origem a inúmeras histórias sobre o mestre, algumas das quais continuam a ser clássicos da literatura infantil japonesa. Um elemento recorrente nessas histórias era a distração de Ryōkan, que o levava a esquecer constantemente os seus pertences. Os poemas e cartas de Ryōkan confirmam-no, e o próprio mestre conta que se esquecia do bastão de caminhada, da preciosa tigela de mendicância, dos livros, até da roupa interior, apesar de uma lista de objetos pessoais que levava consigo (e de que logo se esquecia).[23]

Ryōkan mantinha um vasto círculo de amigos admiradores, provenientes de todas as camadas da sociedade local, desde letrados

amadores a comerciantes ricos, incluindo médicos, cervejeiros e camponeses sem instrução. O seu gosto por saqué era lendário, embora os poemas deixem claro que raramente bebia sozinho, mas antes na companhia de outros. “Quando as pessoas oferecem saqué ao Mestre”, observa um contemporâneo, “ele consegue beber e permanecer completamente descontraído. Se o incitam a levantar-se e a dançar, não hesita. Quando já teve o suficiente, limita-se a ir embora sem dizer uma palavra.”[24]

Apesar do prazer que Ryōkan retirava dos seus vizinhos e das acomodações rústicas, permaneceu essencialmente um mendigo pobre, e a sua vida foi dura. O mestre tinha de carregar a sua própria água, lenha e outras necessidades pelas encostas traiçoeiras de Kugami. Muitas vezes enfrentou a fome e, quando adoecia ou ficava cercado pela neve e incapaz de sair para mendigar, tinha de depender de amigos e vizinhos — por vezes eles próprios em graves dificuldades. A maioria das cerca de duzentas cartas sobreviventes de Ryōkan são pedidos de ajuda ou notas de agradecimento, frequentemente de uma franqueza desarmante, sem traços de súplica ou bajulação, e por vezes com um poema anexado.[25] Pelas cartas sabemos que as necessidades do mestre incluíam comida, roupa, medicamentos, roupa de cama, velas, saqué, tabaco e até dinheiro, mas sobretudo materiais de caligrafia. De facto, a caligrafia de Ryōkan — ainda hoje estimada pela sua liberdade e frontalidade quase infantis — era apreciada, colecionada e até falsificada para venda ainda durante a vida do mestre.[26]

Para além da pobreza, Ryōkan era afetado por saúde frágil, agravada pela idade crescente e pelas condições ásperas da montanha. Em 1826, o mestre viu-se forçado a aceitar a hospitalidade do seu próspero amigo comerciante Kimura Motouemon (1778–1848) e a mudar-se para uma pequena casa separada, antiga oficina, nos terrenos da mansão da família Kimura na aldeia de Shimazaki. Apesar de ficar apenas a sete milhas a sul do monte Kugami, a mudança foi um doloroso desenraizamento para Ryōkan, que detestava estar numa povoação, afastado de velhos amigos, e ansiava pela casa na montanha onde passara cerca de trinta anos.

Foi nesta fase difícil da sua vida que Ryōkan conheceu uma bela jovem monja budista, Teishin (1798–1872). Viúva ainda jovem, Teishin tornara-se não só monja, mas também uma poetisa consumada de *waka*, e procurara Ryōkan para receber instrução em poesia japonesa. Quando se conheceram, Ryōkan tinha sessenta e nove anos e Teishin vinte e nove; ainda assim, tudo indica que os dois se apaixonaram profundamente. Teishin cuidou fielmente do mestre durante a sua doença final, que o deixou acamado com diarreia severa e dores abdominais, muitas vezes incapaz de dormir. Os comoventes poemas que trocaram ao longo dos quatro anos da sua associação estão preservados na coletânea de 1835 de Teishin, *Orvalho no Lótus* (*Hachisu no tsuyu*).[27]

Teishin e Kimura estavam junto ao leito do mestre quando, pouco depois do Ano Novo, em 1831, Ryōkan faleceu, sentado em postura de meditação, "como se estivesse a adormecer".[28]

Entre as melhores fontes para o quotidiano de Ryōkan está a sua poesia. Nenhuma foi publicada em vida, embora cópias manuscritas circulassem amplamente entre letrados locais. No final do século XIX, alguns poemas começaram a ser publicados, mas foi apenas no século XX que o interesse por Ryōkan foi dramaticamente reavivado, em grande medida graças à muito lida biografia de 1918 *Grande Tolo Ryōkan* (*Taigu Ryōkan*), do escritor Soma Gyōfu (1883–1950), que dedicou a parte final da vida ao estudo do mestre. O livro de Soma baseou-se em histórias sobre Ryōkan, em parte retiradas de *Relatos Curiosos do Mestre Zen Ryōkan* (publicado pela primeira vez em 1918) e em parte de tradições orais ainda vivas em Echigo. A isto se seguiu, nas décadas de vinte e trinta, o trabalho de historiadores locais que recolheram e publicaram os escritos de Ryōkan e materiais biográficos relacionados.

O período do pós-guerra testemunhou um "*Ryōkan būmu*" (boom de Ryōkan), com a recolha de inúmeras histórias e lendas e a formação, por todo o Japão, de sociedades e grupos de estudo dedicados a Ryōkan. Um inquérito de 1975 a crianças do ensino básico japonês concluiu que 99% conheciam Ryōkan; e o século entre 1885 e 1985 viu publicar-se no Japão 3 600 livros sobre Ryōkan, 362 só em 1983.[29] Embora a sua vida tenha decorrido, em grande parte, como a de um obscuro monge mendicante na

sua região natal, Ryōkan acabou por personificar qualidades que os japoneses ainda gostam de sentir como a essência intemporal do seu carácter nacional: simplicidade, confiança, bondade e sinceridade.

Vale a pena recordar que o título *zenji*, ou mestre zen, não foi atribuído a Ryōkan pelo imperador através de um rescrito formal,[30] como era costume no Japão pré-moderno, mas sim pelos amigos, famílias e pessoas anónimas da sua localidade — incluindo o próprio irmão, Yoshiyuki[31] —, uma espécie de consagração informal por parte daqueles com quem partilhava o seu Zen no quotidiano. Certamente Ryōkan nunca se referiu a si mesmo dessa forma. Embora as genealogias contemporâneas da escola Sōtō reconheçam Ryōkan como herdeiro do Dharma do seu mestre Kokusen, Ryōkan não "ensinou" Zen: viveu-o, sustentariam os seus admiradores, partilhando-o livremente com os vizinhos.[32] Nem tão-pouco proferiu sermões. Kera Yoshishige (1810–1859), que estudou poesia com Ryōkan e cuja família recebia regularmente o mestre em sua casa durante a infância e juventude de Kera, recordou:

O Mestre ficou várias noites em nossa casa. Jovens e velhos tornaram-se harmoniosos, e uma atmosfera de paz enchia a casa durante vários dias após a sua partida. Bastava uma noite de conversa com o Mestre para sentirmos que o nosso coração tinha sido purificado. O Mestre nunca discorria sobre escrituras ou clássicos, nem sobre a importância da ética. Por vezes estava na cozinha, tratando do fogo; por vezes na sala, em meditação. Na conversa, nunca aludia à poesia clássica nem a ensinamentos éticos, e o seu modo de ser era de uma descontração e naturalidade indescritíveis. Era simplesmente a sua bondade inata que, naturalmente, guiava os outros.[33]

É verdade que Ryōkan seguiu o seu próprio caminho. Após a sua formação, nunca regressou aos mosteiros Sōtō nem se tornou abade de um templo paroquial. Mas sabemos que praticava *zazen* com regularidade, embora num contexto informal, fosse na sua cabana, fosse junto das torrentes do monte Kugami. Continuou também a venerar o fundador da escola Sōtō, Dōgen, e os seus escritos. Tal como Dōgen, venerava o *Sutra do Lótus*, que nos diz estar sempre ao seu lado e sobre o

qual compôs uma série de poemas devocionais.[34] O bodhisattva favorito de Ryōkan, Jofukyō Bosatsu (Bodhisattva "Que Não Despreza Ninguém"), surge no vigésimo capítulo do sutra, que o descreve a inclinar-se e a reverenciar cada pessoa que encontra, porque cada indivíduo contém natureza de Buda.[35]

A relação entre a vida e os poemas de Ryōkan e a sua realização zen é necessariamente matéria de especulação subjetiva — uma especulação em torno da qual a opinião académica, se não a popular, pode divergir. Alguns estudiosos literários modernos sustentam que o tom frequentemente irónico e autodepreciativo de Ryōkan revela uma falta de autoconfiança paralisante. Ao analisar a poesia chinesa de Ryōkan, por exemplo, Iriya Yoshitaka, um reputado especialista em língua chinesa e textos zen, vê o mestre como um grande poeta assombrado pelo suicídio do pai e pela própria história de abandono e sucessivos fracassos, tanto no mundo secular como no religioso.[36]

Perspetivas deste tipo, pelo menos para mim, tomam demasiado à letra, em certos poemas de Ryōkan, aquilo que é uma pose padrão dos poetas clássicos chineses com quem Ryōkan estava intimamente familiarizado: um estado de melancolia, arrependimento e isolamento. Também me parece que, noutros poemas, alguns estudiosos confundiram a abertura e honestidade da expressão de Ryōkan com sinal de uma mente não desperta. Pelo contrário, como tantas vezes me observou o meu amigo Professor Abe, a poesia de Ryōkan, o seu Zen e o seu modo de vida excêntrico e improvisado são uma só coisa.

A disposição do mestre para reflectir nos seus versos toda a gama de sentimentos humanos — da alegria ao mau humor e ao abatimento — não foi uma admissão de derrota, mas parte essencial do seu génio. Representa a sua concretização pessoal da unidade entre a experiência comum e a mente iluminada, que está na base não só do Zen como também de clássicos mahayana como o *Sutra do Coração* e o *Despertar da Fé*.[37] Do mesmo modo, nas histórias, a recusa de Ryōkan em protestar quando era maltratado ou falsamente acusado não traduz um fatalismo sombrio nem resignação, mas uma aceitação graciosa das coisas tal como são, por mais tolas ou mal interpretadas que sejam.

Para aqueles vizinhos de Ryōkan que preferiam “ver” um sermão em vez de o ouvir, este era o precioso ensinamento que o mestre tinha para oferecer. Como observa Tōgō Toyoharu, ao contrário dos letrados e estetas que admiravam a arte de Ryōkan, a reverência que o povo comum lhe devotava — transmitida nas muitas histórias e contos sobre ele — não se baseava na sua poesia ou caligrafia, mas no carácter efetivo da vida quotidiana de Ryōkan, que os encantava e maravilhava, tal como continua a deleitar os japoneses dos nossos dias.

Os materiais aqui apresentados são em grande parte retirados do *Ryōkan den*, de Matsushima Hokusho (1814–1844). Tal como o *Ryōkan zenji kiwa*, traduzido noutro lugar,[38] esta obra está entre os primeiros relatos sobre Ryōkan e serviu igualmente de base a muitas das histórias posteriores que circularam sobre o mestre. Numa breve introdução,[39] Matsushima descreve como ouvira os relatos de um natural de Echigo, Miura Hakukō (s.d.), médico e erudito confucionista a estudar em Edo. Matsushima lamenta que Ryōkan seja pouco conhecido fora da sua província natal de Echigo e espera que um registo de histórias sobre o mestre remedeie esta situação e preserve a memória de Ryōkan.

Nōnin Keidō, editor de *Ryōkan zenji itsuwashū*, de onde estes relatos foram retirados, utilizou uma reprodução fotográfica de uma edição xilográfica do texto de Matsushima, pertencente à coleção da Universidade de Kansai. Nōnin observa, no seu prefácio, que estas anedotas são uma fonte importante para o estudo de Ryōkan, porque começaram a ser registadas dentro de dez anos após a morte do mestre e, por isso, não são meros contos fantasiosos e invenções, mas materiais relevantes para a nossa compreensão da duradoura lenda de Ryōkan como excêntrico, poeta e mestre zen, e do lugar especial que ocupa no imaginário japonês.

O Mestre era originalmente um samurai do domínio de Nagaoka.[40] O seu nome secular era Ogawa Sazaeimon.[41] Em criança, não se misturava com as outras crianças e, em jovem, pouco era afligido pelo desejo. Não seguiu qualquer ocupação em particular e habituou-se à indolência, de modo que era incapaz de conviver com os outros de forma digna.

Aos dezanove anos, a pretexto de saúde frágil, o Mestre demitiu-se de todas as suas funções.[42] Um dia, acompanhou os amigos a um bordel, onde se embriagaram ruidosamente, cantaram, gritaram e deixaram ali, no ato, cem moedas de ouro. Então, o Mestre rapou a cabeça e deu a si próprio o nome budista Ryōkan. Viajou para Quioto, onde permaneceu três ou quatro anos antes de regressar a casa, erguer um pequeno eremitério e instalar-se entre as colinas de Nagaoka, vagueando ao seu bel-prazer.

Numa ocasião em que o mestre Ryōkan andava a mendigar, aproximou-se de uma casa. Aconteceu que um objeto desaparecera recentemente nessa casa e o dono, suspeitando que o Mestre o tinha roubado, amarrou-o de mãos e pés. O Mestre limitou-se a baixar a cabeça em silêncio.

Nesse momento, passou por ali um conhecido do Mestre, que conseguiu que o libertassem.

— Porque não lhes disseste que eras inocente? — repreendeu-o ele.

Como que absorto, o Mestre respondeu:
— Mesmo que eu explicasse, não me iam deixar ir. Melhor não dar explicações e esperar pelo melhor.

Havia uma criança maldosa que, ao ouvir dizer que o mestre Ryōkan tolerava qualquer tipo de má-criação infantil, entrou às escondidas num barco com o Mestre e depois, por trás, empurrou-o para a água. O Mestre escapou por pouco ao afogamento, mas não mostrou qualquer sinal de ressentimento.

Sempre vestido com uma túnica esfarrapada, o mestre Ryōkan passeava pela vila. Quando lhe ofereciam uma boa túnica para substituir a sua, o Mestre vestia-a imediatamente, sem a mínima hesitação. Porém, quando o frio ou a fome afligiam o mundo, o Mestre tirava a túnica e dava-a, juntamente com toda a comida que tinha na tigela de mendicância.

Certa noite, um ladrão entrou sorrateiramente na cabana do mestre Ryōkan, mas, não vendo nada além de quatro paredes nuas, não

encontrou o que roubar. O Mestre tirou a túnica e deu-a ao ladrão, mandando-o embora.

O mestre Ryōkan era hábil tanto na poesia chinesa como na japonesa e destacava-se especialmente na escrita cursiva, com os movimentos variáveis do seu pincel a parecerem quase divinos.[43] No entanto, não estava disposto a escrever, de ânimo leve, amostras do seu trabalho para as pessoas.

Na aldeia havia um homem rico que cultivava peónias no seu jardim. Todos os anos, quando as flores apareciam, o Mestre chegava para as admirar e nunca saía sem partir um ramo para levar consigo. O proprietário, há muito, desejava obter uma amostra da caligrafia do Mestre, mas, embora o Mestre tivesse concordado, o homem rico nunca conseguira obtê-la.

O rico teve então uma ideia. Mandou um criado avisar o Mestre de que as peónias estavam em flor. O Mestre apressou-se a ir e, mais uma vez, partiu para si um ramo de flores. O rico, fingindo indignação, mandou trancar o Mestre num quarto, onde já tinham sido colocados tinta, papel e pincéis. Em voz alta, ordenou ao guarda encarregado de vigiar o Mestre:
— Se ele fizer alguma caligrafia, liberta-o. Se não, não o deixes sair!

O Mestre escreveu então uma cantiga popular que, em essência, dizia: “Um homem de bem pode ser enganado, mas não pode ser difamado.”[44] O rico ficou boquiaberto.

A caminho de regresso, o Mestre abriu com o pincel uma folha verde de bananeira, cuja cor lhe pareceu lápis-lazúli. Saltando de alegria, arrancou a folha e partiu para casa.

O mestre Ryōkan adorava jogar à bola. Por isso, quando as pessoas queriam obter uma amostra da sua caligrafia, enganavam-no enviando-lhe primeiro uma bola. O Mestre, então, pegava alegremente no pincel. Outros presentes enviados com esse propósito, mesmo os tão preciosos como gemas, ele simplesmente ignorava.

Kameda Bōsai, um homem de Edo, viajava por Echigo.[45] Ao ver um exemplo da caligrafia do mestre Ryōkan, ficou maravilhado e foi visitá-lo.

Encontrando o Mestre sentado em *zazen*, Bōsai ajoelhou-se e esperou meio dia. Depois, percebendo rapidamente que Bōsai não era um praticante comum, o Mestre manteve com ele, durante algum tempo, uma conversa amistosa e aberta. Quando Bōsai estava prestes a partir, exclamou, encantado:
— Realmente consegui avançar mais um passo na minha caligrafia!

Que alguém como Bōsai, célebre em todo o país pela sua escrita cursiva, falasse assim faz-nos perceber a dimensão da perícia do Mestre com o pincel.

O mestre Ryōkan faleceu num certo ano da era Tenpō (1830–1844), aos sessenta anos.[46] Alguns dias antes da sua morte, foi visitado pelo chefe local de Aozu, um tal Mura'osa. Sorrindo, o Mestre perguntou-lhe:
— Há alguns anos deixei um embrulho de coisas em tua casa. Ainda te lembras disso?

O chefe local não fazia ideia do que o Mestre se referia, mas, procurando na sua casa, acabou por encontrar um saco de viagem que, ao ser examinado de perto, se viu conter trinta pequenas moedas de ouro, que o Mestre aparentemente levava consigo para assegurar as despesas do funeral.[47]

Sobre essas moedas, chegou-nos ainda outra história, contada aos oitenta e dois anos pela neta de Kimura, da estalagem Noto-ya de Shimazaki:[48] "Segundo os meus familiares mais velhos, quando eu tinha apenas um ou dois anos, o Mestre, nos intervalos da prática religiosa, tratava de mim com ternura, levando-me às costas e embalando o meu berço. Contudo, o Mestre faleceu quando eu não tinha mais do que três anos. Ao desfazerem-se da sua roupa de cama, descobriram-se cerca de quarenta pequenas moedas de ouro, brilhantes, escondidas entre as camadas inferiores do seu *futon*.

Todos — desde os membros da minha família aos presentes — ficaram agradavelmente surpreendidos, cheios de admiração com o cuidado das preparações do Mestre, estimando-o ainda mais. Pois com esse dinheiro se realizou o funeral do Mestre, cumpriram-se os serviços memoriais e ergueu-se uma lápide. E embora a roupa de cama do Mestre

se tivesse reduzido a farrapos, alguns desses fragmentos foram cuidadosamente preservados."

A magnificência da cerimónia fúnebre do Mestre foi expressão do respeito e da reverência duradouros que as pessoas lhe tinham. Quando não tinha nada, o Mestre mendigava; e quando tinha alguma coisa, dava-a aos outros. No entanto, estas moedas trazia-as consigo como se estivessem seladas numa bolsa. Muito provavelmente, quando o Mestre ainda vivia em Tamashima,[49] recebera as moedas dos pais, para que, caso morresse — fosse nos campos, fosse nas montanhas —, se alguém se encarregasse de o sepultar, esse dinheiro pudesse ser usado, beneficiando assim tanto o próprio como os outros.

O mestre Ryōkan nasceu como filho de Yamamoto, chefe da aldeia de Izumozaki, e recebeu em criança o nome Eizō.[50] Por natureza, era extremamente lento e descuidado, totalmente incapaz de coisas como compor o vestuário quando encontrava outras pessoas. Por isso, diz-se, os habitantes locais deram-lhe a alcunha de "o 'candeeiro em pleno dia' do chefe da aldeia".[51]

Isto aconteceu quando o mestre Ryōkan tinha seis ou sete anos: Um dia, o Mestre acordou tarde e foi repreendido pelo pai. O Mestre levantou o olhar e fitou o pai intensamente, e o pai disse-lhe:
— Quem encara o pai dessa maneira há de certamente transformar-se numa solha.

Ao ouvir isto, o Mestre fugiu de repente de casa e, ao cair da noite, ainda não regressara. Preocupada, toda a família procurou-o por toda a parte, mas o Mestre estava parado, abatido, num penhasco junto ao mar.

Quando os que o procuravam finalmente o encontraram, gritaram-lhe:
— O que estás aqui a fazer?

Diz-se que o Mestre lhes perguntou:
— Ainda não me transformei numa solha?

Em jovem, a única alegria do Mestre era a leitura, e mantinha-se fechado em casa. Numa noite do festival de Bon, passou em frente à

mansão da família uma multidão a executar a dança do Bon.[52] A mãe do Mestre aproveitou a ocasião para instar o filho, tão dado aos livros, a sair e a juntar-se às festividades. Fazendo uma cara amuada, o Mestre saiu de casa em silêncio.

À medida que as lanternas vermelhas do festival passavam pela rua, a mãe do Mestre pensou em ir ao jardim, mas, ao olhar em volta, reparou numa figura misteriosa na sombra projetada pela lanterna de pedra. Concluindo apressadamente que se tratava de um ladrão, voltou a entrar em casa e reapareceu com uma alabarda curva (*naginata*), com a qual se aproximou do intruso. Porém, ao examinar a figura de perto, sobressaltou-se ao reconhecer o próprio filho, absorto na leitura dos *Analectos*.[53]

O episódio seguinte apresenta um retrato totalmente contraditório da atitude do jovem Ryōkan perante a dança do Bon.
No décimo sétimo dia [do sétimo mês], durante o festival de Bon, o jovem Mestre, que se deleitava com as danças [do Bon], parecia estar a dançar alegremente como sempre, enquanto bebia saqué toda a noite. No entanto, no dia seguinte, diz-se que rapou subitamente a cabeça e entrou em Kōshōji.

Diz-se que o mestre Ryōkan casou antes de entrar no mosteiro, mas que viveu com a esposa apenas cerca de seis meses antes de abandonar a vida leiga.

A família do mestre Ryōkan servira durante gerações como chefe de aldeia de Izumozaki. Como filho mais velho e chefe da família [após a reforma do pai], esperava-se também que o Mestre viesse a suceder a esse cargo. Porém, um dia, diz-se, foi chamado a assistir à execução de um ladrão e, depois de testemunhar essa cena, regressou a casa e, de imediato, tornou-se monge budista.

A versão seguinte sobre o caminho do Mestre para o sacerdócio foi transmitida no seio da família do Mestre, os Yamamoto:
Aos dezassete anos, seguindo a tradição familiar, o mestre Ryōkan tornou-se chefe de aldeia de Izumozaki. Nessa altura, porém, surgiu um conflito entre o magistrado do xogunato e os pescadores locais, um conflito

particularmente difícil de resolver. Em casos assim, o assunto tinha de ser submetido ao chefe da aldeia para mediação. O Mestre iniciou os seus esforços de mediação, mas transmitia a cada uma das partes exatamente o que a outra dizia: relatava ao magistrado todas as palavras grosseiras e insultos que os pescadores lhe lançavam e, depois, relatava aos pescadores cada palavra zangada e difamatória que o magistrado proferira contra eles. O resultado foi que o fosso entre os dois lados apenas se tornou maior e mais profundo, até que qualquer resolução se tornou impossível.

Repreendido pelo magistrado pela sua honestidade simplória, o Mestre lamentou:
— Um homem tem de ser honesto. Felizmente, consegui evitar deturpar a verdade sobre isto. O mundo de hoje está degenerado, com pessoas moralmente superficiais e de espírito raso, de modo que aqueles que mentem aos outros são aclamados como espertos. Um mundo sem raízes, ai de nós, sem nada em que se possa confiar!

E, fugindo diretamente para Kōshōji, fez-se monge.

Quando o Mestre estava a treinar para chefe de aldeia, o magistrado do xogunato encarregado de Sado preparava-se para embarcar de Izumozaki para a ilha. Porém, tal era o comprimento das varas do palanquim do magistrado que este não cabia em nenhum barco local, e os barqueiros de Izumozaki estavam sem saber o que fazer.[54] Ao ver isto, o Mestre sugeriu:
— É melhor encurtarem essas varas.
Então, os barqueiros cortaram as varas do palanquim.

Ao ver o que estava a acontecer, o magistrado ficou furioso, e isso provocou uma rutura entre ele e o chefe de aldeia. Foi isto que levou diretamente o Mestre a tornar-se monge.

No sétimo ano da era Kansei (1795), quando o Mestre tinha trinta e sete anos, o seu pai, Yamamoto I'nan, suicidou-se, afogando-se no rio Katsura, em Quioto. Nessa altura, I'nan confiou a um amigo um embrulho, com a instrução:
— Depois da minha morte, é certo que um monge chamado Ryōkan virá

do oeste do Japão perguntar por mim. Por favor, dá-lhe isto.
E, dizendo isto, lançou-se ao rio Katsura.

Mais tarde, quando o Mestre visitou Quioto, deram-lhe esse embrulho como lembrança do pai. Dentro encontrou um *haiku* escrito em meia folha de papel chinês para desenho:

A flor da acácia-da-seda[55]
desceu mais um passo
na névoa da manhã.

Junto a isto, estava outro *haiku*, composto num pequeno cartão vertical de poesia (*tanzaku*):

A geada da tarde
desaparecerá
antes mesmo das flores vermelhas da hera.

Ao ler estes dois *haiku*, o Mestre chorou a morte do pai, acrescentando um *waka* em pequenas letras na margem do primeiro poema:

Os traços do pincel
tornam-se difusos com as minhas lágrimas
ao recordar
as coisas de há muito tempo.

O Mestre seguiu então para o monte Kōya, a fim de celebrar o serviço fúnebre por I'nan, e daí fez uma peregrinação ao Santuário de Ise.[56] Diz-se que, ao longo de toda a vida, o Mestre guardou sempre estas recordações do pai.

Um velho transmitiu o relato seguinte, datado do último ano da era Kansei (1801):
A pouca distância de Teradomari fica a aldeia de Gōmoto.[57] Antigamente vivia nessa aldeia um monge mendicante, instalado numa cabana de colmo. Não se sabe quando chegou ali esse monge misterioso nem de onde veio. Os seus haveres consistiam numa túnica esfarrapada e num chapéu de palha, além de uma tigela e um bastão de mendicância.

Em dias de chuva dormia; em dias claros saía para mendigar; e era sempre visto a brincar com as crianças.

O comportamento do monge era fora do comum e todos os aldeões se admiravam dele. Alguém disse:
— Ora, aquilo parece o filho da firma Tachibana de Izumozaki, aquele que se fez monge!
A firma foi avisada e, quando o monge foi apontado, concordaram que era de facto o Mestre. Um representante dos Tachibana foi imediatamente enviado para o receber de volta na família, mas, num abrir e fechar de olhos, o monge desapareceu, deixando para trás apenas uma panela de cozinha amolgada. Vendo que não conseguiam demover o Mestre do seu propósito, os [servidores] Tachibana desistiram e regressaram a casa.

O Mestre gostava de folhear os *Analectos* de Confúcio. Um dia, ao deparar-se com uma passagem que não lhe era clara, perguntou a Suzuki Bundai. Bundai disse-lhe:
— Isso tem de ser explicado nos comentários. Vossa Reverência já os leu?
Ao que o Mestre respondeu:
— Sempre fiz questão de não ler comentários. A leitura dessas coisas pode enganar-nos e acabar por aumentar as dúvidas.

Uma vez, alguém perguntou ao Mestre:
— De entre os antigos, quem estudaste mais? O monge Saigyō? O monge Kisen?[58]
O Mestre respondeu:
— Não estudo as obras famosas de ninguém. Procuro estudar aquelas que todos ignoram.

O homem insistiu:
— Ainda assim, deves ter estudado pelo menos [a poesia do] mestre Ikkyū.[59]
— Sim — respondeu o Mestre —, isso é verdade.
— Então — persistiu o interlocutor —, que aspetos [das obras de Ikkyū]?
— Isto — disse o Mestre, tirando do bolso da túnica um exemplar dos *Analectos* confucionistas.

Entre as três coisas de que o mestre Ryōkan mais gostava estavam as crianças, rapazes e raparigas; jogar à bola; e jogar às berlindes.

Gostava das crianças porque, na sua inocência, não mentiam. Quando as pessoas pediam ao Mestre amostras da sua caligrafia, ele mostrava grande relutância. Mas, tratando-se de crianças, se uma lhe levasse uma bola ou uma concha usada como berlinde, o Mestre abria um sorriso de alegria e decorava de imediato esses objetos com a sua caligrafia.

De tempos a tempos, o mestre Ryōkan visitava o bairro de divertimentos e juntava-se ao círculo de prostitutas a jogar às berlindes, participando livremente na brincadeira. Ao saber disto, o irmão mais novo do Mestre, Yūshi, procurou repreendê-lo por meio de um *waka*:

Vestindo as negras vestes de um monge budista
desperdiças os teus dias
a jogar com prostitutas
— tal é a tua mente.
— Yūshi

Ao que o Mestre respondeu por escrito:

Desperdiçar os dias
à medida que a vida passa neste mundo flutuante —
mesmo que eu diga: “Muito bem, quem se importa?”,
outros ralharão por causa das raparigas do bordel!
— Ryōkan

Nada satisfeito com a resposta do irmão, Yūshi enviou um segundo poema:

“Tudo bem”, dizes tu, “desperdiço a vida neste mundo —
quem
se importa?”
Mas que espécie de pensamento
podes tu estar a dar
ao mundo que ainda há de vir?[60]
— Yūshi

O Mestre respondeu de novo:

Brincando pela vida fora,
mesmo neste mundo,
que espécie de pensamento hei de eu dar
a um mundo que ainda há de vir?[61]
— Ryōkan

O mestre Ryōkan tinha apenas uma tigela de madeira, que usava para moer *miso* e depois para lavar o rosto, as mãos e os pés.[62]

Num ano, rebentos de bambu nasceram sob as tábuas do soalho da cabana do Mestre. O Mestre rasgou então as tábuas para ajudar os rebentos a crescer. Com o tempo, o bambu ergueu-se e acabou por abrir caminho através do telhado da cabana. Sem se incomodar com isso, o Mestre limitou-se a continuar a sua vida quotidiana, meditando sob o bambu.

Isto aconteceu na travessia de barca de Seba, em Jizōdo.[63]
Ali trabalhava um barqueiro de má fama, um fora-da-lei. Sabendo que o mestre Ryōkan era gentil, manso e inofensivo, o barqueiro levou-o a bordo. Mas, assim que se afastaram da margem, começou deliberadamente a abanar a embarcação, fazendo o Mestre cair na água. Depois, ao ver o Mestre à beira de se afogar, o barqueiro alarmou-se e correu em seu auxílio, puxando-o para fora de água.

Então, o Mestre, acreditando que o barqueiro lhe salvara a vida, agradeceu-lhe efusivamente esse ato de bondade desinteressada.

[A história seguinte foi recolhida junto de Koetsu Masaharu, descendente moderno de Koetsu Chūmin, residente em Natsudō:]
Em Natsudō, na vila de Teradomari, no distrito de Mishima, vivia um médico chamado Koetsu Chūmin. Certo dia, Chūmin regressava a casa, a caminho de Natsudō, com a sua caixa de medicamentos na mão, quando passou pela praia de Gōmoto. Por alguma razão, havia ali um grande alvoroço; e, quando Chūmin se aproximou para ver o que se passava, encontrou um único monge esfarrapado a ser enterrado vivo num buraco.

Ao que parece, uma cabana onde se cozia sal tinha ardido,[64] e, para os aldeões, não havia dúvida de que fora o monge mendicante a incendiá-la.

— Esperem, parem! — gritou Chūmin. — Deixem-me tratar disto!

Distribuindo saqué e comida pelos aldeões para os apaziguar, o médico conseguiu retirar o Mestre da multidão e levá-lo para a sua própria casa.

Embora tivesse escapado por pouco a ser enterrado vivo, o monge andrajoso parecia bastante indiferente, e Chūmin perguntou:
— Porque não disseste nada?

O Mestre respondeu-lhe calmamente:
— Para quê? Como todos estavam convencidos de que a culpa era minha, que podia eu fazer senão aceitar o facto?

O monge esfarrapado era o mestre Ryōkan.

O Mestre permaneceu algum tempo em casa de Chūmin, e, durante esse período, Chūmin ficou completamente encantado com a erudição sem limites do Mestre. Unidos por circunstâncias tão fortuitas, o Mestre ficou na casa dos Koetsu quase dois anos; brincava muitas vezes com o filho mais novo do médico e, diz-se, chegou mesmo a ensinar-lhe a ler e a escrever com uma cartilha que ele próprio fez.

Certa vez, numa aldeia agrícola próxima, foi apresentada uma queixa ao funcionário local de que um ladrão furtivo estava a entrar nas casas em plena luz do dia.[65] Os aldeões declararam:
— Deve ser obra daquele monge que tem andado por aqui ultimamente.
E o funcionário levou prontamente o monge sob custódia para interrogatório. Contudo, por mais perguntas que lhe fizessem, o monge não dizia uma única palavra. Por fim, perdendo a paciência, o funcionário acusou o monge do crime e ordenou aos aldeões que abrissem um buraco e o enterrassem vivo.

Nesse exato momento, um agricultor rico da aldeia passava por ali e, horrorizado com o que via, teve pena do monge e disse ao funcionário:
— O facto de o prisioneiro não dizer nada, mesmo tendo as coisas

chegado tão longe, mostra que não é uma pessoa vulgar. Tenho ouvido falar ultimamente de um monge em treino vindo de Entsūji. Por fora, dizem, parece uma pessoa comum, mas, na verdade, é alguém que viveu uma profunda iluminação. Talvez este seja esse monge.

Então, o funcionário voltou a interrogar o prisioneiro e, pela primeira vez, o monge abriu a boca e respondeu que, de facto, era o monge de Entsūji. E acrescentou:
— Uma vez despertadas as suspeitas das pessoas, por mais que se explique, no fim não passa de desculpas inúteis. Sabendo isso, resignei-me a assumir responsabilidade por este crime — algo que ninguém, na verdade, testemunhou —, decidi suportar em silêncio e preparei-me para me submeter a qualquer tormento que me esperasse.

Então, os aldeões e o funcionário pediram humildemente desculpa pelo erro e libertaram imediatamente o monge — que, diz-se, não era outro senão o mestre Ryōkan.

Segundo o discípulo e antologista do Mestre, Henchō (1801–1876), a posse mais estimada do dr. Koetsu Chūmin era um *netsuke* de pau-rosa, um fecho/tirante que usava e que se tornou tema do seguinte verso satírico:

O raro pau-rosa,
que cor e pátina tão requintadas.
Mas, mais do que pau-rosa,
melhor é pores mãos à obra![66]

Em certa altura, o mestre Ryōkan pedira emprestado um exemplar do *Kusha ron* ao Man'inji, em Izumozaki.[67] Depois de o ler, devolveu-o ao templo, juntamente com um presente de tofu em sinal de agradecimento, acrescentando o seguinte *waka*:

Os gansos selvagens e os patos
voaram e deixaram-me para trás —
ainda bem que não há penas
no tofu!

A peça de caligrafia descrita abaixo, juntamente com a explicação que foi acrescentada na parte inferior da montagem por Suzuki Bundai, amigo de Ryōkan, ainda sobrevive. Está datada do sexto ano da era Kaei (1853) e pertence à coleção da família Fujisaki. A inscrição de Bundai diz:

Para além da sua erudição, o mestre Ryōkan destacava-se na composição de versos tanto em chinês como em japonês e era um calígrafo sem igual. Um colecionador que conseguisse obter nem que fosse um único carácter traçado pelo Mestre numa folha de papel de arroz estimava-o como um tesouro inestimável. Por isso, comerciantes desonestos de caligrafia defraudavam colecionadores, misturando peças autênticas com falsificações. Tendo eu próprio convivido longamente com o Mestre, posso atestar que muitas pessoas vinham implorar-lhe que lhes escrevesse nem que fosse uma só palavra.

Há uma peça pertencente a um senhor Tōju, da estação de Tsubame. Um dia, Tōju veio ter comigo e contou-me o seguinte: "Uma vez, quando o Mestre veio a Tsubame mendigar, um rapaz aproximou-se dele, estendendo uma folha de papel, e disse: 'Por favor, escreva algo neste papel para mim!'
"O Mestre perguntou: 'Para que o vais usar?'
"O rapaz disse: 'Quero usá-lo para fazer um papagaio. Por favor, escreva os quatro caracteres: "Alto no céu, um grande vento" (J. *Ten jō tai fū*).'
"O Mestre acedeu e devolveu-lho. Recentemente, a peça veio parar às minhas mãos e mandei montá-la para ser exibida como rolo. Gostaria de lhe pedir que escrevesse [na parte inferior do rolo] um relato disto."

Agora, ao desenrolar o rolo e voltar a observá-lo, não posso deixar de me impressionar com a simplicidade e o desprendimento das pinceladas. Recordo esses anos de há muito, quando [o Mestre e eu] conversávamos e ríamos e, tomado de saudade, pego no pincel e registo este relato.

Sexto ano de Kaei (1853)
Leigo Bundai[68]

O mestre Ryōkan tinha grande apreço pelo trabalho agrícola. "De uma só muda", dizia ele, "milhares de plantas." [Isto é,] quando se semeia uma muda de arroz, produzir-se-ão milhares de plantas. Tal era a visão do

Mestre sobre as dificuldades dos agricultores. Pintava com pincel imagens que representavam os camponeses a trabalhar, a abrir a terra para a sementeira e a recolher a colheita no tempo da ceifa. Depois, colava essas imagens nas paredes da sua cabana, queimando incenso diante delas e fazendo oferendas de flores.

O Mestre compôs um *waka* que diz:

Em breve, ao que parece, será tempo
de transplantar as mudas de arroz;
e na minha cabana
eu estarei a pintar cenas desse trabalho
e a oferecer flores e incenso.

O mestre Ryōkan adorava a arte da carpintaria e, consequentemente, tinha grande estima pelos carpinteiros.

— No mundo — comentava muitas vezes — não há nada tão honesto como a carpintaria.

A caligrafia do Mestre aparece nos mais diversos lugares, e parece que ele escreveu a tinta negra os seis caracteres chineses da invocação "Namu Amida Butsu!" (Louvor ao Buda Amitabha!) numa simples caixa de paulóvnia *(Árvore Imperial).* Segundo um certo sacerdote eminente, a inscrição terá sido feita pelo Mestre para exprimir a ideia de que o artesão, ao fabricar a caixa, tinha o mesmo estado de espírito que se tem ao recitar a invocação ao Buda Amida.

O mestre Sōtō Dainin Rosen, tal como o mestre Ryōkan, era natural de [a vila de] Amaze, no distrito de Mishima.[69] [Dainin], que foi abade do templo Kōshōji, em Uji, nos arredores de Quioto,[70] era herdeiro do Dharma do mestre zen Reitan Roryū, o vigésimo terceiro abade, na linha sucessória, do Keifukuji em Edo.

Dainin era companheiro de poesia do Mestre e, certa vez, quando Dainin deixara Edo para visitar a sua terra natal, o Mestre passou, por acaso, pela estalagem onde ele estava alojado. No entanto, não trocaram uma única palavra: limitaram-se a sentar-se juntos em silêncio durante vários dias, escrevendo *waka* encadeados.[71]

Diz-se que, depois de o Mestre ter regressado a casa e Dainin ter partido para Edo, os membros da casa entraram nos aposentos de Dainin para varrer e encontraram o quarto inteiro apinhado, ao acaso, de versos encadeados que os amigos tinham escrito em pedaços de papel.

O relato seguinte é do período em que o mestre Ryōkan se instalara no santuário Otogo.
Certa noite, um ladrão furtivo entrou na cabana do Mestre. Contudo, não encontrou ali um único objeto que valesse a pena roubar e, prestes a desistir e a regressar a casa de mãos vazias, o Mestre chamou-o de volta. Despindo a velha roupa acolchoada de algodão com que se cobria, o Mestre mandou-o embora com ela. Nesse instante, reparando que a lua se erguera sobre as montanhas a leste, o Mestre compôs o seguinte *waka*:

Deixada intocada
pelo ladrão, na sua pressa —
a lua na janela.[72]

O mestre Katsugen Taiki, vigésimo sétimo abade, na linha sucessória, do Tokushōji, na aldeia de Yoita, reverenciava o mestre Ryōkan pela sua elevada realização espiritual e visitava-o frequentemente no seu eremitério de Shimazaki, recebendo dele instrução.

Numa dessas visitas, o mestre Ryōkan disse:
— Vou colher algo que possamos usar para fazer sopa ao almoço.
E, pegando num pequeno balde, aproximou-se de um local de cremação e começou a apanhar aipo-bravo.

Regressando a casa com o cesto cheio de verduras silvestres, o Mestre pôs mãos à obra, usando-as numa sopa de *miso*, que depois ofereceu ao mestre Katsugen. Katsugen hesitou, mas, receando mostrar desrespeito a um sacerdote mais velho como o Mestre, mal conseguiu engolir uma única tigela daquela coisa. Porém, ao ver a expressão de Katsugen e a sua relutância em beber sequer metade da tigela de sopa, o mestre Ryōkan questionou cuidadosamente o mestre zen, insistindo em servi-lo com uma segunda dose.

— Como é que tu, que chamas “deliciosos” aos legumes adubados com estrume — exigiu o Mestre —, quando se trata de aipo-bravo que

cresce perto de um local de cremação, o achas repelente e dizes que é impuro?

Ao ouvir isto, diz-se que o mestre Katsugen alcançou a iluminação e passou a beber, satisfeito, várias tigelas da sopa.

Isto provavelmente explica porque o mestre Ryōkan deixou instruções finais pedindo a Katsugen que oficiasse no seu serviço fúnebre.

Mesmo quando lhe pediam para o fazer, o mestre Ryōkan mostrava grande relutância em fornecer amostras da sua caligrafia. Contudo, quando era tomado por entusiasmo, escrevia com o pincel com total abandono.

Certa vez, durante uma visita a um agricultor rico na aldeia de Shichi-nichi, o Mestre — talvez porque lhe deu para isso — pediu de imediato emprestados pincel e tinta e começou a inscrever um *waka* intitulado "Tigela de Mendicância de Ferro" no biombo de correr enegrecido de fuligem, nos aposentos das criadas.[73] Observando as manchas de tinta que acabara de salpicar no biombo, o Mestre não conseguiu evitar um sorriso de satisfação e, sem dizer palavra, saiu prontamente e regressou a casa.

Uma vez, o mestre Ryōkan passou a noite na casa da família Satō, na aldeia de Nakayama. As portas de correr tinham sido recentemente forradas com papel novo. Ao ver isso, o Mestre foi tomado pela sua inclinação habitual e, ao romper da manhã, já estava de pé a cobrir de ponta a ponta os biombos com a sua caligrafia, após o que fugiu de imediato.

Segue-se outra história de uma ocasião em que o Mestre simplesmente não conseguiu conter-se de traçar a caligrafia que parecia brotar da sua imaginação fértil.

Manejando livremente o pincel sobre papel espesso ao estilo chinês e papel de portas de correr, o Mestre deixou o pincel mover-se como queria, espontâneo e sem restrições, desenhando caracteres tão grandes que a tinta a pingar se espalhou para além do papel e chegou ao *tatami*.

Segundo o relato de certa pessoa, isto terá ocorrido na casa de um senhor Yamada, de Yoita, que, ao que se diz, mandou depois montar as peças de caligrafia em rolos e as guardou como tesouros.[74]

O calígrafo de Niigata Makiri Yōko regressou de Edo à sua província natal de Echigo numa altura em que a sua fama como mestre da arte do pincel era quase universal.[75]

Aconteceu que um homem rico tinha encomendado a Makiri que decorasse com caligrafia um par de biombos dobráveis dourados. Depois de concluir o primeiro biombo, Makiri recolheu-se a outra divisão para descansar. Entrou então na sala, agora vazia, um velho monge. Empunhando um pincel de caligrafia, o monge avançou livremente e cobriu o biombo restante com caracteres, partindo depois.

Quando os membros da casa viram o que acontecera, relataram-no ao proprietário, que, franzindo o sobrolho, foi ver, juntamente com Makiri.

Ao examinar a caligrafia, Makiri percebeu que as pinceladas possuíam uma força e vivacidade tais que distinguiam o trabalho como uma obra-prima rara.

Makiri exortou o dono da casa:
— Vamos atrás dele depressa!
E partiram em perseguição do velho monge. Entretanto, o mestre Ryōkan, ao ver gente da casa a correr atrás dele sem perceber porquê, sentou-se abruptamente no chão nu e começou a pedir pela vida, suplicando aos perseguidores:
— Pelo amor de Deus, poupem-me!

— Está a entender mal — tranquilizaram-no, enquanto escoltavam o Mestre de volta à casa e lhe explicavam.

O proprietário recebeu o Mestre com a maior cordialidade e, juntamente com Makiri, expressou a sua sincera gratidão pela caligrafia do Mestre no segundo biombo. Com efeito, o par completo — com um painel pelo Mestre e o outro por Makiri — foi preservado como orgulhosa posse da família.

A pintura a pincel do mestre Ryōkan não podia confundir-se com a de um amador. Diz-se que adquiriu a arte estudando com um monge chamado Ugan, que tinha erguido um eremitério em Tsubame.[76] Ugan estudara a escola de pintura Kano, e diz-se que a sua própria obra revelava uma habilidade aceitável.[77]

Tal como Ryōkan, Ugan era também um excêntrico notório, como atesta a seguinte história.

Quando o monge Ugan servia como abade de Mannōji, em Tsubame, havia uma velha cerejeira no jardim do templo. Numa Primavera, Ugan contemplava as flores da árvore, junto à qual apoiara o cabo da vassoura com que varria o jardim. Nesse momento, chegou um monge viajante e disse-lhe:
— Venho de Saga, em Hizen, e o templo da nossa terra, Kōdenji, não tem abade.[78] Uma vez que Vossa Reverência tem alguma ligação de linhagem com o templo, discutimos o assunto e venho convidá-lo a assumir a abadia.

Ugan respondeu:
— Como monge budista, não tenho morada fixa, por isso irei com gosto. Partirei mais tarde; segue tu primeiro.

Não demorou muito, porém, até Ugan ter esquecido por completo a promessa.

Na época das cerejeiras em flor do ano seguinte, enquanto Ugan voltava a contemplar as árvores floridas, lembrou-se subitamente da promessa que fizera no ano anterior. Assim, apetrechando-se para viajar, partiu apressadamente para Kōdenji, em Saga — apenas para descobrir, ao chegar, que já fora instalado outro abade. Partiu com naturalidade, peregrinou por várias províncias e regressou depois a Echigo, onde, diz-se, viveu em retiro em Tanomo-an, na aldeia de Niida.

Um dia antes da morte do mestre Ryōkan, ele escreveu um *waka* em várias folhas de papel, que recortou em pedaços pequenos e distribuiu por amigos e conhecidos. O poema dizia:

Que lembrança tenho eu para deixar?
Na Primavera, as flores de cerejeira;
no Verão, o canto da felosa;
no Outono, a folhagem rubra do ácer.[79]

O serviço fúnebre do mestre Ryōkan contou com um grande número de enlutados. Para além do mestre Katsugen, que oficiou a cerimónia, estiveram presentes cerca de 80 monges de quinze templos budistas, que recitaram sutras, bem como 295 enlutados leigos. Segundo tradições preservadas na família Kimura, que acolheu o evento, a procissão fúnebre foi tão longa que, mesmo depois de o sacerdote oficiante ter chegado ao local de cremação, o caixão do mestre Ryōkan ainda não tinha saído pela porta da casa dos Kimura! A distância entre a residência dos Kimura e o terreno de cremação era de aproximadamente três *chō*.[80]

ABREVIATURAS

BGD

Nakamura Hajime (org.). *Bukkyōgo daijiten*. 3 vols. Tóquio: Tokyo Shoseki, 1976.

BJ

Ui Hakuju (org.). *Bukkyō jiten*. Tóquio: Daitō Shuppansha, 1978.

BZ

Haskel, Peter. *Bankei Zen*. Nova Iorque: Grove Atlantic, 1984.

BZZ

Akao Ryūji (org.). *Bankei zenji zenshū*. Tóquio: Daizōshuppan, 1970.

DNBZ

Suzuki Gakujutsu Zaidan (org.). *Dai Nihon bukkyō zensho*. 94 vols. Tóquio: Kōdansha Hatsubai, 1970–73.

GF

Abe Ryuichi e Peter Haskel. *Great Fool: Zen Master Ryōkan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.

HKD

Mangen Shipan. *Honchō kōsōden* (v. 63 de DNBZ).

HMI

Nōnin Keidō (org.). *Hakuin monka itsuwasen*. Quioto: Zen Bunka Kenkyūjo, 2000.

HON

Katō Shōshun (org.). *Hakuin oshō nenpu*. Quioto: Shibunkaku, 1985.

HOZ

Goto Mitsumura (org.). *Hakuin oshō zenshū*. 8 vols. Tóquio: Tokyo Ryūginsha, 1967.

HZHZ

Yoshizawa Katsūhiro (org.). *Hakuin zenji hōgo zenshū*. 15 vols. Quioto: Zen Bunka Kenkyūjo, 1999–2003.

LG

Haskel, Peter. *Letting Go: The Story of Zen Master Tōsui*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

ROI

Nōnin Keidō (org.). *Ryōkan oshō itsuwasen*. Quioto: Zen Bunka Kenkyūjo, 1999.

RZ

Tōgō Toyoharu (org.). *Ryōkan zenshū*. 2 vols. Tóquio: Sōgensha, 1959.

SOI

Nōnin Keidō (org.). *Sengai oshō itsuwasen*. Quioto: Zen Bunka Kenkyūjo, 1999.

T

Takakusu Junjirō et al. (orgs.). *Taishō shinshū daizōkyō*. 100 vols. Tóquio: Taishō Issaikyō Kankokai, 1924–34.

TOG

Nōnin Keidō (org.). *Taigu oshō goroku, shūi, gyōjitsu*. Quioto: Zen Bunka Kenkyūjo, 1999.

TOZ

Takuan Oshō zenshū kankokai (org.). *Takuan oshō zenshū*. 6 vols. Tóquio: Zen Culture Research Institute, 1928–30.

ZD

Miura Isshū e Ruth F. Sasaki. *Zen Dust*. Nova Iorque: Harcourt, Brace & World, 1966.

ZS

Hori, Victor. *Zen Sand*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.

ZZ

Dai Nihon zoku zōkyō. 150 vols. Quioto: Zōkyō Shoin, 1905–12.

ZB

Zen bunka magazine

NOTAS

INTRODUÇÃO

1. A história encontra-se em *Jingde Era Transmission of the Lamp* (*Jingde chuandeng lu*, ver abaixo), T 51:219b. Uma versão anterior surge no *Record of the Jewel of Dharma through the Ages* (*Lidai fabaoji*, T 51:181a), um texto Chan do final do século VIII descoberto entre os muitos documentos de Dunhuang, uma rede de templos em grutas dos séculos IV a XIV na província chinesa ocidental de Gansu, no que era originalmente a Rota da Seda que ligava a China medieval ao Ocidente.

2. T 48:348a. Isto é, descascar arroz com um pilão pesado accionado a pé (*tatui*). O mestre zen japonês expatriado Sokei-an (Sasaki Shigetsu, 1882–1945) dá uma descrição aproximada de Huineng a operar o engenho: "O almofariz era uma pedra muito grande, e o pilão era feito de madeira pesada com uma haste muito comprida. Duas travessas eram equilibradas com pedras e, quando se pisava, a pedra descia com estrondo. O Sexto Patriarca pisava esta haste todos os dias. Como era um homem pequeno, o seu peso não bastava para baixar o pilão, por isso levava uma pedra grande amarrada à cintura." Ver o comentário de Sokei-

an ao sutra em *Original Wisdom: Zen Comments on the Sixth Patriarch's Platform Sutra* (Bloomington, IN: iUniverse, 2010), 17–18.

3. Mais uma vez, o relato relativo aos caçadores não aparece na versão de Dunhuang, mas sim no texto "Yuan", ou "Ming", de 1291, T 48:349c.

4. A obra sobrevive numa edição coreana publicada em 1245 e descoberta num templo coreano na década de 1930. Não há indícios de que o texto tenha alguma vez sido impresso na China, onde aparentemente permaneceu em grande parte por ler. O *Zutang ji* tem sido amplamente estudado por estudiosos japoneses modernos, e um fac-símile do texto coreano foi publicado pela Universidade Hanazono, em Quioto, em 1960. Alguns estudiosos japoneses teorizaram que, apesar da data indicada, o *Zutang ji* é, na verdade, uma criação do mesmo período da dinastia Song que produziu as primeiras histórias "da lâmpada". *ZD*, 369.

5. 5. ZD, 359.

6. 6. A primeira edição do *Jingde Era Transmission of the Lamp* (*Jingde chuandeng lu*), publicada em 1011, já não existe. As referências dizem respeito à segunda edição, publicada em 1132 (T 51, n.º 2076). Como observa Thomas Y. Kirchner, a obra constituiu uma fonte importante para os *kōan* do Zen. Ver Ruth F. Sasaki e Thomas Y. Kirchner, *The Record of Linji* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2009), 393. O *Extensive Tiensheng Era Transmission of the Lamp* (*Tiensheng guangdeng lu*) corresponde à edição taiwanesa do japonês *Zoku zokyō?*, 78, n.º 1553. No total, as últimas três das cinco colecções "da lâmpada" foram publicadas, respectivamente, em 1101, 1183 e 1202.

7. Iriya Yoshitaka, *Baso no goroku* (Quioto: Zen Bunka Kenkyūjo?, 1985), iii.

8. Albert Welter, *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism* (Nova Iorque: Oxford University Press, 2006), 188–90.

9. O termo *yulu* parece bastante elástico e, na opinião de alguns académicos, descreve muitas variedades da literatura Chan, incluindo as histórias "da lâmpada" e os diálogos a elas associados. Albert Welter, *The Linji lu and the Creation of Chan Orthodoxy* (Nova Iorque: Oxford University Press, 2008), 46.

10. T 47:504b. Traduzido em Sasaki e Kirchner, *Record of Linji*, 311. A versão de Sasaki e Kirchner baseia-se na impressão padrão de 1120 do texto, o *Zhenzhou Linji Huizhao Chanshi yulu* (T 47, n.º 1985). A evolução do texto de Linji é amplamente tratada em *Linji lu* de Welter, que acompanha o desenvolvimento da obra ao longo do tempo até às palavras e comportamentos bruscos, muitas vezes chocantes, com que estamos familiarizados na versão de 1120.

11. John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 2003), 67.

12. Iriya, *Baso no goroku*, iii.

13. Welter, *Linji lu*, 149. Na sua obra anterior *Monks, Rulers, and Literati*, Welter analisa os meios através dos quais este novo Chan e os seus textos passaram a integrar uma "tradição imaginada", adaptada aos gostos e preferências da corte e da burocracia Song. Welter, *Monks, Rulers*, 77–102, 125–26, 171–80. Ver também Wendi Adamek, "The *Lidai fabaoji* [*Record of the Jewel through the Ages*]", em *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts*, org. Steven Heine e Dale S. Wright (Nova Iorque: Oxford University Press, 2004), 83, 86–87, 96–98. Para uma perspectiva divergente, ver Mario Poceski, *The Records of Mazu and the Making of Classical Chan Literature* (Nova Iorque: Oxford University Press, 2015). Poceski defende uma imagem mais equilibrada de Mazu e dos seus descendentes, que reconheça a importância muito real do Chan da dinastia Tang, ao mesmo tempo que admite os efeitos das reinterpretações durante os períodos das Cinco Dinastias e Song. Ver, por exemplo, Poceski, *Records of Mazu*, 30–37, 138–41. Isto é, rejeitando as abordagens tradicionais ou sectárias que aceitam todo o material Chan

sem questionamento, Poceski alerta igualmente contra as distorções resultantes de uma "desmistificação excessivamente agressiva, análise desconstrutiva aplicada, obscurecimento desnecessário ou sobre-interpretação", aplicadas sem reserva em alguns trabalhos académicos recentes sobre a história do Chan (36). Poceski apresenta assim o seu livro sobre Mazu e o Chan como uma espécie de corretivo, concordando, contudo, que não existe absolutamente nenhuma evidência nos registos Tang do iconoclasmo distintivo dos diálogos de encontro Chan do tipo associado a Mazu e aos seus seguidores. Ver o quadro em Poceski, 155, e os comentários que o acompanham.

14. Welter, *Linji lu*, 107, 163.

15. Ishii Shūdō?, uma autoridade japonesa em Zen da dinastia Song, afirma categoricamente que o método dos *kōan* é uma invenção Song, "sistematizada" no início do século XII por Dahui Zonggao (ver abaixo). "O Zen dos *kōan* não é um método que remonte ao período inicial do desenvolvimento do Chan", escreve. "Não existe qualquer prova da sua existência durante a dinastia Tang." "Kung-an Ch'an and the Tsung-men t'ung-yao chi", trad. Albert Welter, em *The Koan*, org. Steven Heine e Dale S. Wright (Nova Iorque: Oxford University Press, 2000), 111. Para mais sobre este tema, ver Albert Welter, "Mahākāśyapa's Smile: Silent Transmission and the Kung-an (Koan) Tradition", em *The Koan*, 75–109; e T. Griffith Foulk, "Form and Function in Koan Literature", em *The Koan*, 15–45; bem como McRae, *Seeing through Zen*, 123–32.

16. *Hsialu* do *Blue Cliff Record* (T 48), casos 79 (305a), 36 (174) e 21 (161a), respectivamente.

17. Outro *kōan* favorecido por Dahui nas suas cartas aos estudantes, ou *Dahui shu*, uma fonte importante para o ensinamento do mestre, é o vigésimo primeiro caso do *Wumen guan*, "O 'Pedaço de Esterco Seco' de Yunmen (*Yunmen ganshijue*)": "Um monge perguntou a Yunmen: 'O que é o Buda?' Yunmen respondeu: 'Um pedaço de esterco seco.'" T 48:296c. A expressão, que também aparece no *Linji lu* (T 47:496c), tem sido interpretada de várias formas, significando "um pedaço de excremento",

"um pau para limpar excrementos" — um utensílio de bambu usado para a higiene após a utilização da latrina do mosteiro —, um pateta inútil, imundície, etc. Ver Yanagida Seizan, *Rinzai roku* (Tóquio: Daizō Shuppansha, 1973), 52; e Sasaki e Kirchner, *Record of Linji*, 131; bem como a "Resposta ao Ministro Lu" de Dahui, *Dahui shu*, T 47:930b. Yunmen refere-se ao mestre Chan Yunmen Wenyan (864–949). Ainda no início do século XX, agricultores pobres do sul dos Estados Unidos utilizavam "paus para limpar excrementos" nas suas latrinas. Daí a expressão americana irónica: "ficar com a ponta castanha do pau".

18. T 48:292c. Zhaozhou é o mestre Chan Zhaozhou Congshen (778–897).

19. Jeffery R. Broughton, *The Chan Whip Anthology* (Nova Iorque: Oxford University Press, 2015), 129–37, propôs a tradução sugestiva de *huatou* como "deixa" (*cue*), no sentido de "trazer à atenção" o *kōan*, "puxar a deixa [para a plena consciência]". Broughton, *Chan Whip Anthology*, 136. O termo é traduzido como "frase crucial" na tradução de Welter de Ishii, "Kung-an Ch'an", 111, enquanto Morten Schlutter, em *How Zen Became Zen* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008), define *huatou* como a "frase final crucial" do *kōan* (107, 115). Devido à técnica de envolvimento total de Dahui com o *huatou*, Schlutter sustenta que Dahui "inventou um tipo completamente novo de Chan", mas adverte que o próprio Dahui nunca afirmou que a sua abordagem fosse nova. *How Zen Became Zen*, 116–17, 215n27. Note-se que, noutros contextos chineses e japoneses, *huatou* é usado simplesmente como sinónimo de "*kōan*".

20. "Resposta ao Camareiro do Palácio Lu", *Dahui shu*, T 47:930a.

21. Para a concepção de Dahui da prática incansável e total como o "atalho" (*jing jie*) para a iluminação, ver Robert E. Buswell Jr., "The Short-Cut Approach of K'an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism", em *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, org. Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), 348–55.

22. Iriya, *Baso no goroku*, ii.

23. Ao contrário do modelo confucionista japonês do período Edo, em que a casta militar constituía uma elite hereditária, o confucionismo chinês clássico via os guerreiros como o estrato mais baixo da sociedade. O governo, idealmente — e muitas vezes na prática na China pré-moderna —, deveria ser dirigido por burocratas-intelectuais escolhidos por exames competitivos, com base na sua formação em poesia e nos clássicos confucionistas. Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 144–48.

24. *Keisō dokuzui*, HOZ 2:9–10.

25. Ver, por exemplo, as críticas do confucionista Kumazawa Banzan (1609–1691) no seu *Usa mondō?*, onde ataca repetidamente o budismo por devastar a agricultura nacional, desviando dinheiro e mão-de-obra dos agricultores e consumindo terras aráveis para a construção de templos, tudo para sustentar um clero corrupto e explorador. Atsuo, *Banzan zenshū?* (Tóquio: Meicho Shuppan, 1940), 5:293–94, 320–21; e *Shūgi gaisho*, *Banzan zenshū?* (Tóquio: Meicho Shuppan, 1940), 2:39–40, 52, 237, 293. Para um tratamento aprofundado do debate antibudista durante o período Tokugawa, ver Tsuji Zennosuke, *Nihon bukkyōshi*, 7.ª ed. (Tóquio: Iwanami Shoten, 1992), 10:1–403.

26. Ambos os mestres descendem da linhagem Linji de Yuanwu Keqin (1063–1135), o célebre autor das palestras que serviram de base ao *Blue Cliff Record*. Dahui foi herdeiro de Yuanwu, e Xutang membro de um ramo da linha do Dharma de Yuanwu estabelecido pelo mestre Zen Mian Xianjie (1118–1186). Como o pioneiro mestre japonês do Zen Nanpo Jōmyō (Daiō Kokushi, 1235–1308) esteve entre os herdeiros de Xutang, é deste ramo Yuanwu–Mian que praticamente todos os mestres Rinzai japoneses do período Edo, incluindo Hakuin, traçam a sua descendência.

27. Phillip B. Yampolsky, *The Zen Master Hakuin* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1972), 27.

28. A velha enrugada Obaba, ou, como Hakuin por vezes lhe chama, Shushin Obaba, “Avó Domadora da Mente”.

29. Ikkyū, enquanto jovem noviço de espírito rápido, foi mesmo o tema de uma popular série de desenhos animados infantis, *Ikkyū-san*, na qual Ikkyū usa a sua intuição inspirada no Zen para resolver problemas de pessoas de todos os níveis da sociedade japonesa medieval, desde vassalos do xogum até agricultores e comerciantes. A série foi transmitida na televisão japonesa de 1975 a 1982.

30. O relato mais detalhado de Hakuin sobre esta história aparece na sua autobiografia *Wild Ivy* (*Itsumadegusa*); ver Norman Waddell, trad., *Wild Ivy* (Boulder: Shambhala Publications, 1999), 89–112; HZHZ 3:17. A história de Hakuyūshi é também recontada noutras obras de Hakuin, incluindo *Oradegama*, HZHZ 3:220–30, e o *Nenpu* de Tōrei. Norman Waddell, *Hakuin's Precious Mirror Cave* (Berkeley: Counterpoint, 2009), 177–79; HON, 121–22. Nos relatos de Hakuin, ele refere-se às técnicas de Hakuyūshi pelo termo *naikan*, "contemplação interior".

31. Ver Waddell, *Wild Ivy*, 152–54, e *Hakuin's Precious Mirror Cave*, 86–87. Os factos relativos a Hakuyūshi foram estabelecidos pelo académico japonês de Zen Itō Kazuo. Embora um artigo inicial sobre o tema de Itō ("Hakuyūshi no hito to shi", *ZB*, n.º 6 [Novembro de 1956]: 48–68) afirmasse confirmar a veracidade do relato de Hakuin, investigações posteriores e mais detalhadas de Itō parecem ter desmontado de forma credível a história de Hakuin sobre o encontro com Hakuyūshi em Shirakawa. Os argumentos posteriores de Itō constam de *Hakuyūshi: Shijitsu no shintankyū* (Quioto: Yamaguchi Shoten, 1960).

32. O episódio encontra-se registado em *Oradegama*, HZHZ 9:427; *Yaemugura*, HZHZ 7:153; e *Itsumadegusa*, HZHZ 3:172.

33. *Nenpu*, HON, 92–96. *Oradegama*, HZHZ 9:428–29.

34. Mu'nan só se tornou monge em 1654, após anos de exaustivo estudo de *kōan* como leigo sob a orientação de Gudō Tōshoku, de quem se tornou herdeiro do Dharma. Mu'nan passou quase toda a sua carreira de ensino num pequeno eremitério na zona de Azabu, em Edo, e a sua instrução parece ter sido dirigida sobretudo aos homens e mulheres locais que constituíam grande parte do seu seguimento. A principal fonte para a

vida de Mu'nan é o *Shidō Mu'nan zenji gyōroku*, do herdeiro de Hakuin, Tōrei Enji. Koda Rentarō?, org., *Shidō Mu'nan zenji shū* (Tóquio: Shunjūsha, 1956), 195–206. Para a vida e o ensino de Mu'nan, ver também Furuta Shōkin, *Gudō, Mu'nan, Shōju* (Tóquio: Kōdansha, 1944), 67–177; o artigo de Furuta "Mu'nan no anshū zen", *ZB* 77 (Junho de 1975): 58–64; e, no mesmo número comemorativo de *ZB*, Ōmori Sōgen, "Shidō Mu'nan no zen", 38–45; e Hōseki Genjō?, "Shidō Mu'nan", 48–53. Para traduções inglesas das principais obras vernáculas de Mu'nan, ver Kobori Sōhaku e Norman Waddell, "Sokushinki", *Eastern Buddhist* 3, n.º 2 (Outubro de 1970): 89–118; e *Eastern Buddhist* 4, n.º 1 (Maio de 1971): 116–23; e Priscilla Pedersen, "Jishōki", *Eastern Buddhist* 8, n.º 1 (Maio de 1975): 96–132; e Eduardo Cuellar, "Tokugawa Zen Master Shidō Mu'nan" (tese de mestrado, University of Arizona, 2016), que inclui traduções da obra de Mu'nan de 1666 *Ryūtakuji hōgo*, 28–31. O texto original do *hōgo* encontra-se em Ichihara Toyoto, org., *Nihon no zen goroku: Mu'nan* (Tóquio: Kōdansha, 1979).

35. Hakuin proclama a sua descendência nesta linhagem em *Kaien fusetsu*; ver Waddell, *Essential Teachings of the Zen Master Hakuin: A Translation of the Kaien Fusetsu* (Boulder: Shambhala Publications, 1994), 15; HOZ 2:11 (numeração interna).

36. Waddell, *Hakuin's Precious Mirror Cave*, 194; *Nenpu*, HON, 160.

37. Ver, por exemplo, a afirmação de Hakuin em *Sokkō roku kaien fusetsu* (1743) de que está apenas a dar continuidade aos esforços de Shōju para reavivar o autêntico estudo Song de *kōan*, tal como encarnado por Xutang (Sokkō), cujo registo é o tema ostensivo das palestras que constituem a obra. HOZ 2:75. A única prova escrita de que Hakuin recebeu o *inka* de Shōju é uma inscrição memorial de 1782, erigida pelo herdeiro de Hakuin, Tōrei, no templo de Shōju, Shōju-an. A inscrição de Tōrei afirma que "O meu falecido mestre [isto é, Hakuin] recebeu a sanção do mestre [Shōju] de realização [*shōin*]." *Hanazono Daigaku Hakubutsukan*, *Hakuin zenji nihyaku gojunen onkinen* (Quioto: Hanazono Daigaku Rekishi, 2017), 137. Ver também Audrey Seo e Stephan Addiss, *The Sound of One Hand:*

Paintings and Calligraphy of Zen Master Hakuin (Boulder: Shambhala Publications, 2010), 25.

38. Como indicado por uma nota manuscrita datada de 1788 que se conserva no templo do mestre, em Kyushu. *Sengai oshō?* (Fukuoka: Shōfukuji Bunkō Kankōkai, 1963), 13.

CONTOS DE TAIGU

1. *Honchō kōsōden*, DNBZ 63:273. Após a sua iluminação independente em 1631, diz-se que Ungo terá vivido uma existência em grande medida humilde e reclusa, até ser instado por Taigu, em 1636, a assumir o cargo de abade de Zuiganji, no norte de Matsushima (Prefeitura de Miyagi), domínio do poderoso *daimyō* Date Masamune (1567–1636), que morreu mais tarde nesse mesmo ano. Ungo serviu dois mandatos como abade de Myōshinji, em 1620 e 1645, mas, à data da sua morte em 1659, tinha-se retirado para um eremitério isolado em Sendai (Prefeitura de Miyagi). O Zen de Ungo envolvia estudo de *kōan* e, pelo menos no ensino a leigos, uma fusão de elementos do Zen e da Terra Pura. O longo poema religioso de Ungo *Ōjō yōka* (*Cântico dos essenciais do renascimento na Terra Pura*), composto em 1649 para a viúva de Masamune, Yōtoku-in (fal. 1653), terá suscitado objecções entre certos sacerdotes de Myōshinji por causa da sua síntese Zen–Terra Pura. Amakuki Setsu'nan, *Myōshinji roppyakunenshi* (Tóquio: Daihōekyoku, 1930), 388. O poema está incluído em Nōnin Keidō?, org., *Ungo oshō goroku* (Matsushima: Zuiganji, 2009), 641–47.

2. Ver as observações de Nōnin em "Angya", *Ungo oshō goroku*, 136. A informação aqui baseia-se principalmente em *Taigu oshō goroku* de Nōnin (Quioto: Zen Bunka Kenkyūjo, 2012); no seu artigo em quatro partes em *ZB*, "Edo zenki no san daizenshō", pts. 1–4, n.º 225 (2012): 25–28; n.º 226 (2012): 132–37; n.º 229 (2013): 136–41; n.º 230 (2013): 70–72; na biografia em HKD 63:276; e em Matsukura Zentei, "Taigu Sōchiku zenji no gyōjō", *Zengaku kenkyū* 52 (1963): 40–82.

3. O título completo do manuscrito de Nansenji de 1768 é *Taigu oshō gyōjitsu narabi ni toteiki* (*Registo biográfico completo do Mestre Taigu e herdeiros do Dharma*).

4. Isto é, a Batalha de Sekigahara (na actual Prefeitura de Gifu), a batalha decisiva em que Tokugawa Ieyasu derrotou os seus rivais, conduzindo ao estabelecimento do xogunato Tokugawa. A cronologia de Gudō Tōshoku (*Gudō nenpu*) descreve como ele e Taigu vaguearam juntos pela zona devastada da batalha, transportando os seus livros às costas, enquanto avançavam por entre campos pejados de cadáveres. Citado em TOG, 189n1.

5. Era costume os monges budistas transportarem os seus materiais religiosos escritos numa espécie de biblioteca portátil sobre uma armação de madeira, que podia ser içada às costas, ao estilo de mochila.

6. O relato não inclui qualquer menção explícita de uma experiência de iluminação resultante dos anos de peregrinação e estudo Zen de Taigu. Porém, lendo nas entrelinhas, pode provavelmente supor-se que tal realização está implícita na sanção de Taigu por Chimon e no reconhecimento subsequente como mestre Zen por direito próprio, capaz de assumir a direção de templos e de formar e sancionar alunos seus.

7. Hoje, Prefeitura de Nara. Yoshino e a sua paisagem pitoresca e montanhosa foram muitas vezes local de retiros para monges budistas reclusos e para seguidores do culto sincrético, de matriz budista esotérica e xintoísta, conhecido como Shugendō?.

8. Um *ri* (Ch. *li*) é uma antiga unidade de medida linear, equivalente a aproximadamente 2,44 milhas. Assim, Myōkan terá percorrido uma distância considerável — quase 250 milhas — presumivelmente a pé, para se encontrar com Taigu.

9. *Sai*. Refeições vegetarianas tradicionalmente oferecidas a monges budistas por patronos leigos como acto de mérito.

10. “Tapete de reverência”, *zagu*. O tapete que um monge transporta sempre, cuidadosamente dobrado, e que estende no chão para fazer prostrações diante de imagens budistas ou de mestres eminentes.

11. Como referido anteriormente, no Zen e, em particular, no estudo de *kōan*, uma forte sensação de “dúvida”, ou *gi*, por vezes também chamada a “grande bola de dúvida” (*daigidan*) — uma espécie de questionamento unifocado — é frequentemente considerada necessária para a experiência do despertar.

12. J. *kibetsu*. Uma antiga expressão chinesa de desdém. Uma tartaruga é, naturalmente, uma tartaruga terrestre, e um cágado é uma tartaruga aquática.

13. “Todos os budas dos três mundos”, *sanzen shobutsu*. Isto é, todos os inúmeros seres iluminados do passado, do presente e do futuro.

14. Como muitos poemas Zen japoneses, as várias *gāthā* de Taigu, compostas em chinês clássico, são frequentemente um pastiche de poemas de diversos monges e poetas Zen chineses anteriores. Para as fontes específicas de Taigu nesta *gāthā*, ver TOG, 56nn2–3. Tais “empréstimos” não eram tidos nem pretendidos como plágio, mas antes como uma homenagem sincera aos antepassados.

15. Horie Yamashiro Tadaharu (s.d.), um *daimyō* do domínio de Matsue (actual Prefeitura de Shimane). No período Tokugawa, os *daimyō* eram obrigados a manter residências frequentemente elaboradas na capital Tokugawa, Edo, onde passavam parte do ano “em serviço” junto do xogum, deixando as suas famílias na capital como espécie de garantia da sua lealdade quando regressavam aos seus domínios provinciais.

16. Kitayama (literalmente, “montanha do norte”) refere-se, em geral, a um distrito setentrional de Quioto. Nōnin relaciona o verso do cocheiro com uma frase do caso 19 da colectânea de *kōan* do século XIII *Wumenguan* (T 48:295b.):
Na Primavera, as miríades de flores
No Outono, a lua

No Verão, brisas refrescantes
No Inverno, neve
Se a mente não estiver presa a assuntos inúteis
É sempre um bom tempo para estar vivo!
Nōnin Keidō, “Edo zenki no daizenshō”, pt. 3, *ZB* 229 (2013): 141.

17. Tenkai (1536–1643), um sacerdote budista que foi um importante conselheiro em assuntos religiosos dos primeiros xoguns Tokugawa. Também foi instrumental em conseguir o regresso de Takuan Sōhō? do exílio, em 1632, por ocasião da morte do segundo xogum Tokugawa, Hidetada. As cerimónias fúnebres pela morte de um xogum eram frequentemente ocasião para as autoridades concederem perdões, atestando a magnanimidade do falecido e aumentando o seu mérito na vida após a morte. O texto da carta de Tenkai está incluído na história do templo de Kawakami Kōzan, *Myōshinji shi* (Quioto: Myōshinjihā kyomu honjō, 1917), 2:432–33.

18. Na realidade, Matsudaira Mitsumichi (1636–1674). Mitsumichi sucedera, em 1645, ao domínio de Fukui como governante de Echizen, aos nove anos de idade. Tinha, portanto, apenas vinte anos quando se encontrou com Taigu pela primeira vez e fora *daimyō* do domínio de Fukui durante apenas onze anos, durante a maior parte dos quais, devido à sua extrema juventude, os assuntos terão sido geridos sobretudo pelos principais vassalos do domínio. TOG, 33n4.

19. Udumbara (J. *udonge*), uma flor indiana que se diz florescer apenas uma vez a cada três mil anos. Metáfora da raridade do aparecimento de um buda no mundo humano e, por extensão, da dificuldade de encontrar um mestre iluminado.

20. Citando uma passagem célebre no *Record of Linji*. Quando Linji estava a plantar pinheiros, Huangbo perguntou: “Que estás a fazer a plantar tantos [pinheiros] aqui no fundo das montanhas?” Linji respondeu: “Primeiro, para criar um cenário apropriado para o portão do templo. Segundo, para servir de modelo para os que hão-de vir depois.” T 47:505a.

Huangbo é o mestre de Linji, Huangbo Xiyun (m. c. 850?). Tradução baseada, em parte, em Sasaki e Kirchener, *Record of Linji*, 317.

21. Caso 65 do *Blue Cliff Record* (*Piyan lu*). Um herege, aproximando-se do Buda com um pardal escondido no punho, perguntou: "Dizei-me, por favor: este pardal no meu punho está morto ou vivo?"
O Buda subiu ao limiar do portão do templo e perguntou ao herege: "Dizei-me: estou a sair ou a entrar?"
Incapaz de responder, o herege prostrou-se diante do Buda.
A origem efectiva da história é desconhecida. T 48:149c–150a.

22. Referindo-se a uma frase do caso 5 do *Blue Cliff Record*: "Para uma pessoa assim — alguém que alcançou uma fé firme [na mente], que consegue apreender as coisas e não aceita as ilusões dos outros —, as palavras e os ensinamentos dos budas e patriarcas são apenas sons sem sentido." T 48:166c. A expressão aqui traduzida por "sons sem sentido" (J. *netsuwan myōshō*?) refere-se literalmente ao chiar de um líquido a ferver quando é vertido numa tigela, mas, no chinês coloquial, significava "sem significado" ou "absurdo". BGD 2:1078b.

23. *Kobyō* (pãezinhos de sésamo), segundo Nōnin, é uma forma ornamentada de se referir a um simples pãozinho de trigo. Estes pãezinhos, polvilhados com sementes de sésamo, diz-se que teriam origem na Índia e eram produzidos na China, onde são referidos, de modo particularmente notável, por Yunmen Wenyan (864–949) no *Blue Cliff Record*, caso 77. T 48:204b–205a. No *kōan*, um monge pergunta: "O que é que transcende budas e patriarcas?" Ao que Yunmen responde: "Um pãozinho de sésamo." Urs App, em *Master Yunmen* (Nova Iorque: Kodansha International, 1994), traduz isto por "*sesame flatcake*" e observa que o pão do caso 77 se refere a "um bolo achatado cozido, com quatro a seis polegadas de diâmetro, feito de massa de farinha de trigo, cozido colado à face interior de um forno de barro e polvilhado com sementes de sésamo". App observa que "este é um dos exemplos mais celebrados na literatura Chan de apresentação da realidade quotidiana como a doutrina suprema" (114n2). No contexto japonês, juntamente

com as alusões ao *Blue Cliff Record*, pode simplesmente constituir uma forma literária de se referir a um pão comum com sementes de sésamo.

24. Tokugawa Iemitsu (1604–1651), o terceiro xogum Tokugawa. Iemitsu foi um grande patrono do budismo e de vários mestres Zen, entre os quais talvez o mais notável tenha sido Takuan Sōhō?. E Rinshō-in é o nome budista póstumo de Kasuga no Tsubone (1579–1643). No nascimento de um futuro xogum, era frequente escolher-se uma ama-de-leite entre as filhas dos principais vassalos dos Tokugawa. A Kasuga no Tsubone foi atribuída a promoção da fortuna de Iemitsu face à dos seus irmãos e ela foi sempre tratada com grande reverência por Iemitsu após a sua sucessão ao xogunato. O nome Kasuga no Tsubone é um título de corte concedido a Risshō-in em 1629 pelo Imperador Gomizunoo (1596–1680), sem dúvida por instigação de Iemitsu. O ano de 1629 foi também o momento da abdicação do ainda influente Gomizunoo — por insistência do pai de Iemitsu, o xogum Hidetada — e não é claro se o título foi concedido a Risshō-in antes ou depois desse acontecimento.

25. *Hinju shōken*. "Anfitrião" e "convidado" são termos comuns no Zen, usados por mestres como Linji Yixuan para distinguir sujeito e objecto.

26. De novo, Taigu dá a entender que, esteja onde estiver, permanece fiel a si mesmo, pelo que Iemitsu — conhecido pela sua susceptibilidade e temperamento explosivo — provavelmente acharia o comportamento de Taigu insuportável e poderia até ordenar a sua execução por falta do respeito devido ao governante do país.

27. Segundo a tradição, vinte e quatro linhagens de Zen foram introduzidas no Japão vindas da China durante a Idade Média.

28. O Zuiōsan Ryūshōji, templo fundado por Nanpo Jōmyō (1235–1308), mestre do professor de Kanzan, Shūhō Myōchō (1282–1337), e, assim, progenitor da linhagem de Kanzan. Os dois caracteres chineses de *Ryūshō* significam literalmente "dragão elevando-se nos céus". O templo foi erguido na orla ocidental de Quioto como templo mortuário de Nanpo,

mas foi transferido para dentro do recinto de Daitokuji no século XVI. Ver ZD, 206.

29. *Shōbōzan*. O "monte", ou nome formal, de Myōshinji.

30. Uma referência ao fundador de Myōshinji, Kanzan, cuja conduta, reputadamente rude e áspera, parece ter suscitado a empatia de Taigu. Segundo o *Shōbōzan rokusoden*, "os aposentos do abade de Kanzan estavam em extremo estado de degradação. O telhado deixava entrar água e, quando chovia, não havia onde se sentar. Um dia, começou de súbito a cair uma chuvada, e o mestre [isto é, Kanzan] ordenou: 'Alguém traga alguma coisa para tapar a fuga.' Um jovem acólito veio rapidamente com um cesto de bambu [de tecelagem frouxa], e o mestre elogiou-o de forma exuberante. Outro acólito chegou então com uma tina de madeira. Enfurecido, o mestre exclamou: 'Seu idiota trapalhão!' e bateu-lhe e enxotou-o do quarto." Uma história relacionada no mesmo texto regista que "certo Takanashi, da Província de Shinano [hoje, Prefeitura de Nagano], patrono da linhagem do mestre [Kanzan], visitou o templo para prestar respeito ao abade. Mas, ao ver a chuva a entrar nos aposentos do abade, retirou-se e disse ao monge assistente do mestre: 'O telhado dos aposentos do abade está a meter água. Porque não foi reparado? Espero que me permitam doar os modestos custos que se possam incorrer para esse fim.' O monge assistente comunicou isto ao mestre, que, furioso, exclamou: 'Esse leigo! Diz que quer ver-me e depois pergunta o que se vai fazer para reparar o meu telhado. Não o deixem entrar aqui outra vez!'" Citado em TOG, 90n4. Composto pelo mestre de Myōshinji Tōyō Eichō (1438–1504), o *Shōbōzan rokusoden* (*Biografias dos Seis Patriarcas de Myōshinji*) consiste em biografias de seis importantes mestres Zen de Myōshinji do período medieval. Para uma edição moderna, ver Ogisu Jundō?, *Shōbōzan rokuso-den kunchū* (Quioto: Shibunkaku, 1979).

31. Diz-se que o Buda histórico, Shakyamuni, morreu aos oitenta anos. Nōnin sugere que o monge aqui está a censurar Taigu por se prolongar além do tempo devido. TOG, 218n13.

32. Aparentemente, o *daimyō* de Echizen Minamoto Mitsumichi, referido anteriormente.

33. Devido à sua importância no Zen, o *Blue Cliff Record* é frequentemente distinguido com o epíteto aqui usado por Mitsumichi: "texto preeminente da escola [Zen]" (*Shūmon dai ichi no sho*).

34. J. *kakunen mushō*. O título do primeiro caso do *Blue Cliff Record*, "O 'Vazio e Sem Limites, Nada Sagrado' de Bodhidharma." O Imperador Wu de Liang perguntou a Bodhidharma: "Qual é o sentido último da verdade sagrada?" Bodhidharma respondeu: "Vazio e sem limites, nada sagrado." T 48:140a. A dinastia Liang, no sul da China, estendeu-se de 502 a 557, e diz-se que o Imperador Wu, fundador da dinastia, reinou de 502 a 549.

35. *Hōmyō*. Um nome budista conferido por um mestre a um sacerdote ou a um estudante leigo dedicado.

36. *Bankyū MuMu Kojī*. O curioso nome religioso que Taigu atribui ao *daimyō* é talvez uma referência irónica ao mesmo caso (caso 1) do *Blue Cliff Record* que o mestre cita na secção anterior: "O 'Vazio e Sem Limites, Nada Sagrado' de Bodhidharma." No decurso da entrevista com Bodhidharma, diz-se que o Imperador Wu perguntou que mérito, enquanto imperador, acumulou através das suas muitas actividades virtuosas em apoio do budismo, ao que Bodhidharma responde: "Nenhum mérito!" (*pingwu gongde*). *Jingde chuan deng lu*, T 51:219a. A mesma frase aparece numa versão anterior da história no *Lidai fabaoji*, do século VIII, T 51:180c.

37. Isto é, o espírito da falecida irmã do *daimyō* ficaria encantado por ter um venerado mestre budista instalado no seu retiro.

38. Shōunji é um templo hoje extinto na Província de Echizen, actual Prefeitura de Fukui.

39. Em textos Zen, "partir em peregrinação" (J. *angya*) é muitas vezes usado como eufemismo para morrer.

40. Os japoneses do período pré-moderno observavam o calendário lunar. O sétimo mês do Outono correspondia aproximadamente ao fim de Agosto no cômputo ocidental moderno.

41. Hunlun shan (J. *konron*). Uma cadeia montanhosa no oeste da China, usada na literatura Zen para simbolizar um estado de completa não-distinção, ou caos primordial. Ver Inagaki Hisao, *Glossary of Zen Terms* (Quioto: Nagata Bunshōdō, 1991), 207.

42. *Funi no hōmon*. O princípio budista da unidade entre os domínios fenomenal e absoluto, enunciado em escrituras mahāyāna clássicas como o *Sūtra de Vimalakīrti* (J. *Yuimakyō*?) e o *Awakening of Faith* (J. *Kishinron*).

CONTOS DE SENGAI

1. A seguinte biografia sumária de Sengai baseia-se em material presente em Nōnin Keidō, *Sengai oshō itsuwasen* (Quioto: Zen Bunka Kenkyūjo, 1999); Miyake Shukudō?, *Hakata to Sengai* (Tóquio: Bunken Shuppan, 1978); Uratsuji Kendō?, *Hakata Sengai* (Fukuoka: Nishi Nihon Shinbunsha, 1990); Obata Buntei, org., *Shōfukuji shi* (Fukuoka: Shōfukuji Shi Bunko Kankōkai, 1964), 73–74; Fujita Takushi, "Shi ni tomonai: Sengai Gibon", *ZB* 224 (2012): 46–56; Furuta Shōkin, *Sengai* (Sydney: Trustees Art Gallery of New South Wales, 1985); e Furuta Shōkin, *Sengai: Master Zen Painter* (Tóquio: Kodansha International, 2000), com notas e comentários de Reiko Tsukimura; Shōfukuji Bunko Kankōkai, *Sengai oshō* (Fukuoka: Shōfukuji Bunko Kankōkai, 1963), que inclui uma cronologia (*nenpu*) da vida de Sengai pelo historiador natural de Fukuoka Miyake Shukudō? (11–37); Miyake Shukudō?, *Sengai goroku* (Tóquio: Bunken Shuppan, 1979), que contém um *nenpu* semelhante; e Nakayama Kiichirō, *Sengai: Sono shōgai to geijutsu* (Fukuoka: Fukuoka-shi Bijutsukan Kyōkai, 1992). A obra escrita mais longa conhecida de Sengai, *Tenganyaku* (*Medicamento para os olhos*), uma composição em *kanbun* (sino-japonês) sobre o tema do Zen, está incluída em *Sengai oshō ikō* de Kuramitsu Daigu (Tóquio: Kōgeisha, 1931), 27–49 (um volume que, infelizmente, não me foi possível localizar).

2. Outro discípulo de Kogetsu foi Tōrei Enji, herdeiro do Dharma de Hakuin e seu biógrafo, que, após a retirada de Kogetsu, partiu para se juntar à assembleia de Hakuin. Kogetsu e os seus alunos foram particularmente activos no oeste do Japão e diz-se que foram influenciados pela escola Ōbaku, recentemente importada, em especial pelas perspectivas dessa escola sobre os preceitos. Michel Mohr, "Hakuin", em *Buddhist Spirituality*, org. Takeuchi Yoshinori (Nova Iorque: The Crossroad Publishing Company, 1999), 2:314–15.

3. Caso 5 da colectânea de *kōan* do século XIII *Gateless Gate*. O mestre Zen Xingyan Zhixin (m. 898) descreve o dilema de um homem numa árvore, suspenso de um ramo alto pelos dentes, com as mãos e os pés a pender desamparadamente. Nesse momento, outro homem pergunta-lhe qual o propósito da vinda de Bodhidharma do Ocidente. Se o homem pendurado do ramo não responder, falha no seu dever. Se responder, cai e morre. T 48:239c. Para um quadro que mostra o lugar de Sengai na sua linhagem Rinzai, ver Miyake, *Hakata to Sengai*, 250–54.

4. *Fukuoka shi, Shōfukuji shi*, 73–74. Shakyamuni (J. Shakya) é o Buda histórico, Gautama. Maitreya (J. Miroku) é o buda que surgirá no futuro.

5. *Nenpu* de Miyake em Shōfukuji Bunko Kankōkai, *Sengai oshō?*, 12.

6. "Burro cego" refere-se às palavras de despedida de Linji, em leito de morte, dirigidas ao seu discípulo Sansheng Huiran (s.d.): "Quem diria que o meu Verdadeiro Olho do Dharma se extinguiria ao chegar a este asno cego!" *Linji lu*, T 47:506c. Traduzido em Sasaki e Kirchner, *Record of Linji*, 340.
Furuta interpreta aqui as palavras de Linji como um elogio enviesado (de que o Zen se gaba de ter muitos) e defende que o poema estende a suposta distinção de Linji ao fundador de Shōfukuji, Eisai. Furuta, *Sengai*, 11. Mas também se pode ler um tom directa e pejorativamente depreciativo nas últimas palavras de Linji e, por extensão, Sengai poderá estar a transferir humildemente para si a célebre metáfora.

7. Parece haver alguma divergência entre os relatos biográficos de Sengai quanto a saber se ele aceitou ou recusou firmemente honras e promoções de grau em Myōshinji. Segui a informação em Furuta, *Sengai*, 1–16, e no *nenpu* compilado por Miyake Shukudō? em Shōfukuji Bunko Kankōkai, *Sengai oshō?*, 14–16. A breve biografia de Nōnin em SOI, 5, afirma que Sengai recusou todas as honras em Myōshinji, tal como Michel Mohr no ensaio "Sengai's Multifaceted Legacy", em *Zen Master Sengai*, org. Katharina Eppreck (Zurique: Scheidegger and Spiess, 2014), 17. (O livro acompanha uma exposição de pintura de Sengai no Museu Rietberg de Zurique.)

8. "Kyūnen menpeki iya na koto!" Furuta, *Sengai*, 25.

9. SOI, 216. A pintura de Sengai do monumento encontra-se incluída em Suzuki Daisetsu, *Sengai, the Zen Master* (Greenwich, CT: New York Graphic Society, 1971), 33.

10. A maior de uma cadeia de ilhas vulcânicas que compõem o arquipélago de Izu, Ōshima fica a curta distância a leste da costa de Honshu, no Mar das Filipinas. Até meados do período Edo, serviu como colónia penal e, depois, como local de exílio. Diz-se, em alguns relatos, que a infracção de Tangen terá sido uma disputa com Nomura Hayato, conselheiro sénior do clã Kuroda, sobre as escassas doações do templo por parte da família Nomura. Ver abaixo, p. 207, n. 86.

11. SOI, 216. Uma fotografia do verso de morte de Sengai, escrito a pincel pela mão claramente trémula do mestre, surge em Shōfukuji Bunko Kankōkai, *Sengai oshō?*, 3, n.º 5.

12. Publicado em Tóquio. Uma segunda edição, de 1937, tem o título *Sengai oshō itsuwa*.

13. *Geta* são tamancos japoneses de plataforma, frequentemente usados em tempo húmido ou com neve.

14. Um outro exemplo da recusa do mestre em reconhecer gratidão de forma convencional surge mais adiante, a propósito do excêntrico comerciante Ōta (pp. 88–90).

15. O deus do trovão e do relâmpago, conhecido no Japão como Raiden-sama ou Raijin. É frequentemente representado como um demónio aterrador, usando um fundilho de pele de tigre e envolto por um anel de tambores, que toca com baquetas seguradas nas mãos para produzir estrondos de trovão. Entre as representações mais conhecidas de Raiden conta-se a do artista do século XVII Tawara-ya Sōtatsu (s.d.), num painel de biombos no templo Zen de Quioto Kenninji.

16. *Yama no imo*. *Dioscorea japonica*, ou inhame japonês. Ao contrário da variedade americana, tende a ser branco-amarelado por dentro e a ter um sabor mais subtil e doce.

17. Hoje, uma vila pitoresca nas montanhas do oeste da Prefeitura de Kanagawa. No tempo de Sengai, Hakone era uma estação na Tōkaidō?, a estrada que ligava Edo a Quioto, e o local de um importante posto de controlo (*Hakone sekisho*), onde os viajantes de e para Edo tinham de passar por verificação pessoal e da bagagem por oficiais do xogunato. A data e o propósito da viagem de Sengai à capital são desconhecidos, tal como a razão para impedir freiras de atravessarem o posto, embora, em certos casos, mulheres de famílias *daimyō* fossem obrigadas a permanecer em Edo como reféns de facto para garantir a lealdade dos *daimyō* ao regime Tokugawa — situação reflectida no dito: "[Sem] mulheres a sair, [sem] armas a entrar" (*De onna—iri teppō*?). Qualquer tentativa de introduzir armas na capital ou de retirar reféns às escondidas poderia ser entendida como um possível complô contra o governo Tokugawa. No entanto, no século XVIII, tais medidas já não eram aplicadas com rigor. Ver Marius B. Jansen, *The Making of Modern Japan* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 139–40.

18. *Ki* (Ch. *qi*), na tradição do Leste Asiático, é uma espécie de força vital, ou sopro: a manifestação física dinâmica da mente. O conceito permanece importante em muitas artes marciais chinesas e japonesas. Na China, o

termo foi associado ao daoismo, ao confucionismo Han e ao neo-confucionismo e tem sido traduzido de várias formas: “força vital”, “força material”, “espírito”, “energia”, bem como “sopro” e “sopro vital”, sendo este último o sentido aqui implícito.

19. Um *koku* (também lido *seki*, aprox. 5,2 alqueires) é uma antiga unidade de medida de arroz usada como índice de riqueza e, como aqui, para calcular os estipêndios dos samurais, incluindo os *daimyō*.

20. *Susoku*, literalmente “contagem das respirações” — começando, por exemplo, com “um” e avançando até “dez” sem distracção —, uma técnica comum recomendada a praticantes Zen iniciantes.

21. Uma expressão encontrada na secção do *Linji lu* conhecida como “Os Quatro Gritos” (*shihe*), na qual o mestre interroga um monge acerca de quatro tipos diferentes de gritos que ele, Linji, emprega. O primeiro é comparado à “Espada Preciosa do Rei Vajra”, símbolo de poder adamantino e de agudeza que corta toda a ilusão. T 47:504a.

22. Supunha-se que os monges budistas fossem vegetarianos.

23. *Ya* é um sufixo japonês comum que indica um negócio ou nome de loja.

24. *Takama ga hara*, “Planície do Alto Céu”, é a pátria dos deuses nos mitos japoneses da criação.

25. Buzen é uma antiga província no que é hoje a Prefeitura de Fukuoka.

26. No Japão pré-moderno, era costume visitar regularmente as sepulturas dos familiares ou dos líderes do clã. Essas sepulturas situavam-se quase sempre em terrenos de templos budistas, como Shōfukuji, do qual o retiro de Sengai era um subtemplo.

27. Uma gruta basáltica ao longo da linha costeira da cidade de Itoshima (Prefeitura de Fukuoka), Keya no Ōto é um enorme rochedo pontiagudo, há muito assinalado como ponto cénico para visitantes. Hoje, integra o

Parque Nacional Genkai, em Kyushu, a cerca de vinte milhas a norte do templo de Sengai em Hakata.

28. Tendai (Ch. Tiantai) é uma das principais escolas do budismo do Leste Asiático. Foi fundada na China pelo monge Zhiyi (538–597) e introduzida no Japão por Saichō (Dengyō Daishi, 767–822). O seu texto principal é o *Sutra do Lótus* (*Saddharma-puṇḍarīka*).

29. *San*, como referido anteriormente, é usado no Japão como um sufixo com o sentido comum de Sr. ou Sra., mas, quando usado com um nome próprio ou com o nome informal de um sacerdote, como aqui, traz consigo uma familiaridade afectuosa. Ryōkan, por exemplo, era frequentemente tratado pelos aldeões vizinhos por "Ryōkan-san" e continua a ser assim referido em histórias infantis sobre a sua ingénua abertura de coração.

30. *Haiku*, o tradicional poema japonês compacto de dezassete sílabas, foi popularizado no período Edo por Matsuo Bashō (1644–1694) e pelos seus seguidores, e mantém-se popular no Japão até hoje. Shien era provavelmente o nome literário do poeta; Kawagoe, o seu apelido.

31. Presumivelmente, referindo-se a Shien e à criada, parecendo esta ter regressado à casa de Shien após o nascimento da criança.

32. *Takuhatsu*. Literalmente, "receber na tigela", a prática tradicional de mendicidade em que uma fila de monges de hábito negro, com chapéus de palha de aba larga, percorre, entoando cânticos, vilas, cidades e aldeias, em busca de esmolas de transeuntes e paroquianos. Não é claro aqui se o *takuhatsu* de Sengai é a prática colectiva habitual ou uma expedição individual de mendicidade.

33. A identidade do narrador aqui não é clara. Pode ser Kuramitsu Daigu, cujo *Sengai oshō heso no hone* serviu de principal fonte para o *Sengai oshō itsuwasen* de Nōnin. (Ver Nōnin, *Sengai oshō itsuwasen*, i.)

34. Nakano é um dos bairros (*ku*) da cidade. Aparentemente, este acontecimento ocorreu após a Restauração Meiji (1868), quando o nome

da capital foi mudado de Edo para Tóquio (literalmente, “Capital Oriental”).

35. Local da cidade-castelo a partir da qual os *daimyō* Kuroda governaram o seu domínio desde 1600 até ao tempo da Restauração Meiji. Esta mudança terá, presumivelmente, encurtado o trajecto diário de Shien a partir da zona de Hakata.

36. “Duendes” (*tengu*), que se dizia atormentarem viajantes solitários em regiões ermas. Apreciadores de partidas, são geralmente representados com narizes humanos compridos ou bicos e reputava-se que estavam dotados de uma habilidade misteriosa nas artes marciais tradicionais. O herói guerreiro japonês do século XII, Yoshitsune, por exemplo, diz-se ter sido instruído pelos *tengu*, que também eram frequentemente associados aos *yamabushi*, monges das montanhas que praticavam uma forma de sincretismo envolvendo o budismo esotérico e o xintoísmo. *Tengu* disfarçados de *yamabushi* são um tema comum na arte popular japonesa do período pré-moderno.

37. Embora composto em sino-japonês (*kanbun*), o poema de Sengai para Shien é uma referência óbvia ao mais célebre dos *haiku* de Bashō: “Um lago antigo / Um sapo mergulha / o som da água” (*furuike ya / kawazu tobikomu / mizu no oto*). Este *haiku* terá sido escrito por Bashō algures entre 1686 e 1691. Ver Ueda Makoto, *Matsuo Bashō* (Nova Iorque: Twayne, 1970), 52. A primeira linha do poema de Bashō é também uma abreviatura alusiva a um conhecido verso chinês do confucionista Zhu Xi (1130–1200), da dinastia Song do Sul, evocando os prazeres efémeros da juventude.

38. Kirino Toshiaki (1838–1877), samurai do final do período Edo e mestre espadachim, serviu como comandante superior nas forças de Satsuma do exército imperial que derrubaram o xogunato Tokugawa e instalaram um novo governo sob o Imperador Meiji. Mais tarde, porém, Kirino voltou-se contra o governo Meiji e juntou-se à revolta conhecida como a Rebelião de Satsuma, liderada pelo seu companheiro samurai de Satsuma Saigō Takamori. A esposa de Kirino, Hisa, também perita em artes marciais,

acompanhou-o para o combate mas, ao contrário do marido — que morreu na rebelião —, viveu até 1920. Saigō Takamori (1827–1887), embora continuando a proclamar lealdade ao próprio imperador Meiji, opôs-se ao grupo de líderes militares em torno do imperador que estava a assumir o poder político no Japão. As forças governamentais demoraram cerca de seis meses a subjugar a Rebelião de Satsuma, na qual morreram tanto Saigō como Kirino. Ver Jansen, *Making of Modern Japan*, 346–70. Academias (*juku*) como a aqui referida eram frequentemente fundadas no final do período Edo por samurais anti-xogunato como Saigō e continuaram a existir no início do período Meiji. Os jovens nessas academias eram imbuídos dos valores pró-imperiais dos seus mestres e eram também frequentemente instruídos em confucionismo e nas artes marciais tradicionais.

39. No início de Setembro de 1877, os remanescentes do exército de Saigō retiraram-se para Shiroyama (Monte do Castelo), perto da actual cidade de Kagoshima, capital da prefeitura homónima. Saigō recusou render-se e morreu nos combates, mas em 1889 foi-lhe concedido um perdão póstumo pelo imperador Meiji. Mesmo em vida, Saigō era admirado por manter as virtudes tradicionais samurais de coragem e determinação, e continua a ser, para muitos japoneses, objecto de reverência e romantização.

40. Presumivelmente porque o marido de Takako mudaria o seu nome de nascimento e assumiria o nome Kawagoe juntamente com a gestão do negócio familiar.

41. *Yorozuya* teria sido o nome comercial (ou nome de loja) de Sōhei; Sakai, o seu apelido de família.

42. Os Sanada foram uma célebre família guerreira dos séculos XVI e XVII. *Sanada sandaiki* é um relato ilustrado de guerreiros famosos do clã, escrito sob inspiração de modelos chineses por Ryūsuitei Takekiyo (1821–1907) e publicado em Tóquio, em 1882, numa edição em xilogravura. Existe um exemplar nas coleções da Biblioteca da Universidade de

Waseda. As datas — bem posteriores à morte de Sengai — sugerem que o relato aqui se refere a uma versão anterior da obra ou terá, talvez, confundido o título. *Os Seis Segredos e Três Essenciais* (Ch. *Liu tao san lue*; J. *Rikutō sanryaku*) é uma antiga obra militar chinesa, provavelmente datável da dinastia Sui (581–618). Ver Chengfeng Sima, *Zhongguo ren de mou lue* (Guangzhou: Guangdeng lu yu chu ben sho, 1991).

43. A implicação pode ser a de que Sōhei, sendo um comerciante astuto e bem-sucedido, contratava pessoas para trocar inhames com Sengai em troca da caligrafia do mestre, aumentando assim a sua própria coleção.

44. Literalmente, "octogésimo oitavo ano" (*kome no toshi*). No Leste Asiático, considera-se que uma pessoa tem um ano de idade à nascença.

45. No final do período Tokugawa, Fukui, como outros domínios, via a sua situação financeira tornar-se precária, e uma série de novas políticas foi tentada a partir da era Tenpō (1830–1843) por reformadores inspirados no confucionismo, muitos deles oriundos de meios comerciais humildes. Hisa no Geki (1703–1790) foi um principal vassalo do clã governante Kuroda que instituiu reformas durante os primeiros anos de Tenpō. Shirōzu Yōtei (s.d.) foi nomeado pelo *daimyō* Kuroda Nagahiro aquando da sua sucessão, em 1834. Originalmente médico provincial de oftalmologia, foi escolhido pela sua compreensão apurada dos mercados de Osaka. Entre as reformas introduzidas de meados até ao final do período Tokugawa contou-se o uso de papel-moeda. David Douglas Brown, "From Tempo to Meiji: Fukuoka Han in Late Tokugawa Japan" (tese de doutoramento, University of Hawaii at Mānoa, 1981), 97–99. A dissertação de Brown apresenta uma discussão detalhada das reformas de Fukuoka.

46. *Batamochi*, literalmente "bolo de arroz de peónia". Um bolinho de arroz coberto com pasta de feijão, cujo nome se diz derivar da sua semelhança com uma flor de peónia. Prepara-se cozendo em conjunto arroz glutinoso e não glutinoso que, ainda quente, é moldado em bolas e coberto com pasta de feijão vermelho (*anko*) ou farinha de soja.

47. *Waka*, literalmente “poema japonês”, é a forma tradicional de verso japonês de trinta e uma sílabas, geralmente composta por unidades de cinco, sete, cinco, sete e sete sílabas.

48. Isto é, para acalmar os nervos. Tal como as figuras de topo do desporto profissional e os pugilistas do nosso tempo, os lutadores de sumo eram as celebridades mimadas da sua época no Japão, sobretudo nas grandes cidades comerciais de Osaka e Edo. Tal como Kikushō fez com Tobi-ume, era — e continua a ser — comum que lutadores de sumo adoptassem nomes profissionais distintos.

49. Um trocadilho com o nome do dono da estalagem. *Hei*, embora seja literalmente o carácter chinês para “paz”, era um elemento comum de nomes masculinos no Japão pré-moderno, sem significado particular. *Ko*, aqui, é a leitura japonesa do carácter “pequeno”, enquanto *Ō* é a leitura do carácter “grande”. A palavra japonesa *ōhei*, embora escrita com caracteres diferentes, significa “arrogante”, “mandão”, etc. A tradução é algo livre para transmitir o humor do trocadilho.

50. *Hisago*. Termo genérico para qualquer tipo de cabaça seca. Essas cabaças, esvaziadas da polpa e secas, eram por vezes equipadas com rolha e usadas como frasco para saqué, constituindo uma metáfora apropriada para o apreciador de vinho Sokyū?.

51. Ichikawa Danjirō é o nome profissional de uma célebre linhagem de actores de Kabuki, famosa pela interpretação de personagens rufias (*aragoto*) e heróicas (*tachiyaku*). Estes papéis exigem especial atenção ao movimento e à expressão dos olhos. Faubian Bowers, por exemplo, descreve o *mie*, uma pose em que vilão e herói se defrontam, abrindo este bem os olhos e cruzando um deles, enquanto o outro fixa dramaticamente em frente — sendo o olho cruzado determinado conforme o vilão esteja à direita ou à esquerda do herói (se à esquerda, cruza-se o olho direito, e vice-versa). Ver Faubian Bowers, *Japanese Theater* (Nova Iorque: Hermitage House, 1952), 138, 191–92. As datas do sétimo Ichikawa são 1791–1859.

52. *Kawara kojiki*. Tal como na Europa ocidental da Época Moderna, os actores no Japão do período Edo — mesmo os célebres intérpretes de Kabuki — eram simultaneamente celebrados como estrelas e desprezados como membros de uma espécie de submundo imoral. Eram muitas vezes chamados *kawaramono*, literalmente "mendigos do leito do rio", numa alusão aos mendigos sem-abrigo que tradicionalmente se juntavam em leitos de rios secos sob pontes urbanas — que se dizia terem sido os locais originais das actuações de Kabuki. O termo é hoje sinónimo de actores de palco e é aqui invocado por Sengai, que aparentemente partilhava este preconceito contra gente do teatro.

53. *Matcha*. Chá verde em pó, muitas vezes usado no Japão pré-moderno em ocasiões formais, para a cerimónia do chá e para servir convidados distintos.

54. Literalmente, "Orquídea de Jade".

55. A referência é ao ensino do erudito confucionista do final do período Edo Kamei Shōyō (1773–1836).

56. Uma escola tradicional de pintura de paisagem que se diz ter sido estabelecida em Quioto no século XV e que continuou ao longo do período Edo. Os artistas da escola Tosa eram frequentemente os pintores oficiais da corte imperial, e as suas pinturas ilustravam muitas vezes obras clássicas da literatura japonesa, como o *Genji monogatari* (*O Conto de Genji*), do século XI. O estilo Tosa caracterizava-se por um uso extensivo de ouro e cores vivas e, no período Edo, passou a incluir temas baseados em modelos chineses, como pinturas de aves e flores.

57. Embora aqui só se enumerem nove, a referência é aos dez tipos de seres, ou dez reinos (*jikkai*), uma característica comum dos ensinamentos budistas: habitantes dos infernos (*jigoku*), fantasmas famintos (*gaki*), animais (*chikushō*?), demónios combatentes (*shura*), homens (*ningen*) e *deva* (seres celestiais), budas *śrāvaka* (*shōmon*) e *pratyeka* (*engaku*), bodhisattvas (*bosatsu*) e budas (*butsu*). Estes são entendidos literalmente como reinos de renascimento ou, metaforicamente, como componentes

do ser que podem ser despertados conforme o funcionamento de circunstâncias internas e externas.

58. Isto é, a popular escola japonesa de budismo da Terra Pura fundada por Shinran (1173–1262). Está particularmente associada ao culto do Buda Amitābha, um dos "budas eternos", e ao voto de Amitābha de que todos os que invocarem o seu nome renascerão na Terra Pura, uma espécie de paraíso budista nos céus do Ocidente. Associada à crença da Terra Pura está a prática do *nenbutsu*, a invocação "Namu Amida Butsu!" (Louvor ao Buda Amitābha!). A recitação do *nenbutsu* foi praticada amplamente na China e no Japão, como formas de oração e meditação. "Naman, Naman, Naman" é aparentemente uma forma algo rude e abreviada do *nenbutsu*, contraída para permitir repetição constante.

59. No Japão pré-moderno, seria costume ajoelhar ao dirigir-se a uma pessoa importante, como um *daimyō* ou um mestre Zen.

60. *Mugimeshi*, ou *bakuhan*. Originalmente um alimento rural humilde e hoje muito popular no Japão, a cevada (*mugi*) é muitas vezes pré-cozida a vapor ou previamente demolhada, para poder ser cozinhada juntamente com o arroz. Como, no tempo de Sengai, os camponeses japoneses pagavam impostos em arroz, o arroz destinado ao seu próprio consumo tinha muitas vezes de ser suplementado com cevada, tornando a mistura ligeiramente mastigável. Hoje, usa-se frequentemente *oshi mugi* (cevada prensada) e, apesar das suas origens modestas, o *mugimeshi* é por vezes promovido como um alimento saudável e servido em restaurantes de gama alta. Em consonância com o tom formal da sua mensagem, Ōta usa a palavra *sai* (ou *toki*), referindo-se a uma refeição vegetariana para sacerdotes budistas, frequentemente oferecida por doadores leigos como ato de mérito.

61. *Inokake*. Provavelmente referindo-se aqui a um prato feito com inhame japonês (*imo*) descascado e ralado. Ao ralar, o inhame transforma-se numa substância espessa, branca, de aspeto mucilaginoso, que depois é deitada sobre arroz cozido e misturada com pauzinhos antes de ser

consumida. Os inhames, recorde-se, eram um dos alimentos preferidos de Sengai.

62. *Takuan*. Vários tipos de rabanete em conserva (*daikon*) são um acompanhamento comum do arroz no Japão. Por vezes, diz-se que o prato foi inventado pelo mestre Zen homónimo Takuan Sōhō (1573–1645) e é um elemento típico da cozinha dos templos Zen japoneses.

63. O "guarda-chuva" (*kasa*) aqui seria um tradicional guarda-sol de papel oleado esticado sobre varetas de bambu fendidas.

64. Como referido anteriormente, Sengai, devido à sua baixa estatura, era muitas vezes confundido com um noviço.

65. *Intoku*. Literalmente, "virtude oculta" ou "virtude privada". A expressão é usada tanto no japonês corrente como no budismo, em particular no Zen, onde actos anónimos de bondade (*injigyō*?) são considerados parte do treino do monge Zen. Nishimura Eishin e Satō Giei, *Unsui* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1973), 67.

66. As armas de fogo, incluindo morteiros e arcabuzes, foram introduzidas no Japão a partir da Europa em meados do século XVI e rapidamente passaram a desempenhar um papel importante na guerra, substituindo as flechas como principal causa de baixas em campo de batalha até à unificação do Japão sob o domínio Tokugawa. No tempo de Sengai, porém, após cerca de dois séculos de paz e isolamento, as armas de fogo tinham-se tornado muito menos comuns, sendo as armas curtas usadas mais para desporto do que para defesa. Para a história inicial das armas de fogo na guerra japonesa, ver Karl F. Friday, "Off the Warpath: Military Science and Budō in the Evolution of Ryūha Bugei", em *Budō Perspectives*, org. Alexander Bennet (Auckland: Kendo World Publications, 2005), 253–54; e Suzuki Masaya, *Katana to kubitori: Sengoku kassen issetsu* (Tóquio: Heibonsha, 2000), 151.

67. As reuniões de chá no Japão pré-moderno eram ocasiões bastante formais, com os convidados a admirarem o serviço de chá e a beberem

com apreciação o chá verde em pó batido até fazer espuma pelo anfitrião na sua sala de chá ou cabana de chá. Escusado será dizer que tiros não estariam normalmente de acordo com a delicadeza geral de uma ocasião destas — nem um mestre Zen a soltar gases.

68. *Jūyū fujin*. A referência é ao caso 3 do *Gateless Gate*, "O Dedo de Juzhi". Diz-se que Juzhi (s.d.) erguia um dedo em resposta a qualquer pergunta sobre Zen. Antes de morrer, terá dito aos seus seguidores: "Toda a vida usei este Zen de um só dedo, mas nunca o consegui esgotar (*jūyū fujin*)." T 48:193b. A implicação aqui é que a tigela multiusos de Sengai é o equivalente culinário do dedo de Juzhi.

69. *Tenjō tenge yuiga dokuson*. Referindo-se ao que seriam, segundo a tradição, as palavras do Buda no nascimento. Diz-se que o Buda recém-nascido deu sete passos, olhou nas quatro direções, apontou com uma mão para o céu e com a outra para a terra e declarou: "Em todo o mundo, só eu sou digno de veneração!" Ver, por exemplo, o *Sarvāstivāda Vinaya*, T 24:298a. A frase também aparece com frequência em textos Chan chineses, incluindo o *Blue Cliff Record*, caso 6, "O 'Todos os Dias São um Bom Dia' de Yunmen", T 48:193b.

70. *Donburibachi*. Uma tigela cerâmica funda e espessa, muitas vezes usada para servir arroz com coberturas especiais, como enguia grelhada (*unagi donburi*). Em restaurantes japoneses, o termo *donburi* ainda designa pratos deste tipo, e o uso desta tigela dá-lhes uma ressonância "caseira".

71. *Hiyashiru* (leitura incerta). Uma especialidade local em que caldo frio era acrescentado à cevada e ao arroz cozidos.

72. *[Marui] tamago mo kiriyō de shikaku*. Um provérbio japonês que sugere que o resultado de qualquer situação depende da forma como a abordamos.

73. Uma história semelhante envolvendo o mestre Zen Takuan Sōhō aparece em *Manshōsoroku*, TOZ 6:192. Está traduzida em Peter Haskel, *Sword of Zen* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2013), 119.

74. *Hitorizumō*. Literalmente, "sumo a sós". Como o *shadowboxing* ocidental, mas aqui referente ao sumo: esta popular forma japonesa de luta tem raízes na prática xintoísta. Essencialmente, o lutador convoca toda a sua força, física e espiritual, para exibir a sua técnica sem um adversário visível. O *hitorizumō* ainda é praticado em certos santuários xintoístas, como o santuário Ōyamazumi (*jinja*) em Imabari, Prefeitura de Ehime, onde o adversário invisível do lutador solitário é a divindade do arroz. Um oficial, vestido com sumptuosas vestes sacerdotais, arbitra, sendo o vencedor declarado em "à melhor de três" sucessivos combates. Em geral, neste tipo de entretenimento, permite-se que a divindade vença dois dos três combates, a fim de obter a sua cooperação para garantir chuva suficiente e uma colheita de arroz abundante.

75. Tipicamente, um jardim de templo Zen seria colocado abaixo de uma varanda de madeira por onde os monges circulavam e, por vezes, meditavam de noite.

76. A mais pequena das seitas Zen do Japão, a escola Ōbaku foi fundada no século XVII por monges Linji (Rinzai) da dinastia Ming, imigrados da China continental.

77. Isto é, Manpukuji, o templo-sede da seita Ōbaku, fundado pelo mestre Zen Ming Ingen Ryūki (Yinyuan Longqi, 1592–1673). O templo situa-se em Uji, em Quioto. Até meados do século XVIII, a regra foi que Manpukuji tivesse abades chineses. Após 1740, sacerdotes Ōbaku japoneses passaram a poder servir como abades e, desde 1786, todos os abades do templo têm sido japoneses. As datas de Hakugan são 1767–1836. Tornou-se abade de Manpukuji em 1831.

78. *Shikō o fumu*. Antes de um combate de sumo, cada lutador agacha-se, com as pernas afastadas, e coloca as mãos nos joelhos. Depois, levanta

cada perna alternadamente, mantendo-a o mais direita possível, e pisa com força o chão. Originalmente, quando os combates eram realizados como oferendas aos deuses, dizia-se que isto servia para afastar forças malévolas.

79. A minha emenda aqui é sugerida pelas nove reticências no texto, no local onde deveria estar a resposta da criança (167, linha 3).

80. Não me foi possível localizar esta pergunta de Hakuin, nem a fonte da expressão em que se baseia.

81. Aparentemente, um descendente da família *daimyō* Kuroda do domínio de Fukushima, referida anteriormente. As suas datas, tal como as de Hakuhō-in, são aparentemente desconhecidas. A parte *in* (literalmente, "templo" ou "retiro") do nome pode indicar que o indivíduo vive retirado, ou que serve como sacerdote ou abade de um templo; ou pode tratar-se de um nome religioso póstumo.

82. Bolos de arroz tostados (*mochi*) continuam a ser uma iguaria tradicional do Dia de Ano Novo no Japão. O Japão pré-moderno seguia o calendário lunar, e o Dia de Ano Novo correspondia aproximadamente a 4 ou 5 de Fevereiro no calendário ocidental moderno. Era um dia em que, entre outras coisas, se pagavam dívidas pendentes, se perdoavam velhas quezílias e se resolviam disputas.

83. *Ichimai azukari shōmon*. Um recibo escrito, um acordo por escrito. Um poema japonês semelhante, intitulado "Recibo comprovativo de [resolução] de uma zanga de marido e mulher" (*Fufu kenka no azukari shōmon*), encontra-se em Miyake, *Sengai goroku*, 314.

84. Este funcionário samurai (*machibugyō*?) era uma espécie de combinação de presidente de câmara, chefe de polícia e magistrado, nomeado muito provavelmente pelo *daimyō* da província de entre os seus vassalos samurais. Era tradicional os japoneses visitarem as sepulturas (*hakamairi*, literalmente, "visita à sepultura") de familiares ou de

superiores falecidos, como líderes de clã ou *daimyō*, em ocasiões regulares. Invariavelmente, tais sepulturas localizavam-se em templos budistas com laços estreitos e importantes com as famílias samurais aí sepultadas — laços tanto políticos como económicos. *Kaizandō* — um pavilhão dedicado aos fundadores do templo. O fundador de Shōfukuji, Eisai, como referido antes, era particularmente celebrado por ter sido o progenitor do que hoje é a seita Rinzai do Zen japonês.

85. As telhas de telhado nos edifícios de templos japoneses — pesados e elaborados tubos cerâmicos que por vezes ostentavam o brasão (*mon*) do doador em ambas as extremidades — podem ser itens dispendiosos.

86. Nomura Hayato (s.d.) foi causa de dificuldades tanto para Sengai como para o seu herdeiro Tangen (m. 1855), que sucedeu a Sengai como abade de Shōfukuji quando Sengai se retirou, em 1811. Tangen tendia a ser de natureza íntegra, inflexível e frontal e, em 1837, um conflito com Hayato sobre o que via como doações escassas deste para reparações do templo levou Hayato a ordenar que todas as lápides da família Nomura fossem removidas do templo. O resultado final foi a destituição de Tangen do cargo de abade, prisão domiciliária e exílio para a ilha de Ōshima, por violar a sua prisão a fim de viajar em peregrinação. Tangen só foi perdoado em 1852, altura em que se retirou para a vida de reclusão. Sengai, entretanto, teve de retomar a chefia de Shōfukuji aos oitenta e sete anos. Ōshima é uma pequena ilha no que é hoje a Prefeitura de Fukuoka. SOI, 12–13.

87. O carácter lido *butsu* ou *hotoke* em japonês pode entender-se como Buda ou budas ou, de modo mais amplo, os falecidos — aqui, os membros do clã ou da família sepultados no cemitério do templo.

88. A escola de Terra Pura Verdadeira de Shinran Shōnin, referida anteriormente, cuja característica marcante era a repetição devota do *nenbutsu*, a invocação “Salve o Buda Amitābha!”.

89. Aparentemente, ainda uma outra contracção do *nenbutsu*, para permitir repetição mais rápida.

90. *Sanzen*, literalmente, "estudar Zen". Na escola Rinzai hoje, o termo refere-se especificamente às entrevistas privadas regulares em que os estudantes de Zen estudam *kōan* com um mestre Zen.

91. *Hanko*. Tradicionalmente, calígrafos, pintores e colecionadores no Leste Asiático autenticam as obras colocando nelas o seu selo pessoal gravado. O selo contém muitas vezes uma disposição abstrata do nome do criador ou do proprietário dentro de uma cartela e, por vezes, é carimbado a tinta vermelha num local cuidadosamente escolhido da obra. O selo de Sengai, tal como se vê nas muitas pinturas suas que sobreviveram, apresenta o nome do mestre em "caracteres de selo" de traço maciço, muitas vezes logo abaixo da sua assinatura abstrata feita a pincel, que consiste no segundo carácter do seu nome budista, [Sen]Gai. Frequentemente designados no Ocidente pelo termo *chop*, de origem hindi, estes selos eram também usados por indivíduos em contratos e outras transações do género. Estar na posse do selo de um progenitor ou de um empregador podia equivaler a conceder a alguém poderes de representação.

92. Miyamoto Tōsai (m. 1874) foi um médico de Hakata, seguidor, amigo e parceiro de jogo de *go* de Sengai, vivendo não longe de Kyōhaku-in.

93. *Sumi*, a tinta preta ("tinta-da-índia") feita a partir de carvão, usada para caligrafia e pintura no Leste Asiático. Tradicionalmente, prepara-se esfregando uma barra de tinta numa pedra de tinta com água — uma tarefa árdua se, como aqui, for necessária uma quantidade enorme de tinta.

CONTOS DE HAKUIN E DOS SEUS SEGUIDORES

1. Para além do seu papel central na formulação do Zen Rinzai japonês tal como hoje o conhecemos, Hakuin (1686–1769) destaca-se entre os mestres Zen do Japão pré-moderno não só pelo enorme volume

dos seus escritos — mais de três dezenas de obras publicadas — mas também pelas grandes quantidades de material autobiográfico que fornece. As duas principais obras autobiográficas do mestre tratam a primeira parte da sua longa vida, incluindo a sua busca da iluminação antes de se estabelecer como professor. Ambas estão em japonês: *Wild Ivy* (*Itsumadegusa*, 1766), um relato extenso e colorido que alterna livremente entre pregação, sarcasmo e humor; e o semelhante *Tales of My Childhood to Spur on Students* (*Sakushin osana monogatari*, 1762). A outra fonte contemporânea chave para a vida de Hakuin, *Chronology of the Zen Master Jinki Dokumyō* [isto é, Hakuin] (*Jinki Dokumyō zenji nenpu*, 1820), foi composta em sino-japonês (*kanbun*) pelo herdeiro de Hakuin, Tōrei Enji (1721–1792), durante a vida de Hakuin, provavelmente sob a supervisão do mestre, como uma espécie de esforço colaborativo. (Ver os comentários de Katō Shōsun na sua introdução a HON, "Hakuin to sono shōgai: Hito to shisō," 3–36.) As três obras foram traduzidas por Norman Waddell, as duas últimas na coletânea *Hakuin's Precious Mirror Cave* e a primeira como volume autónomo, *Wild Ivy*. Os textos originais encontram-se, respetivamente, nos volumes 3 e 7 de *Hakuin zenji hōgo zenshū* (Quioto: Zen Bunka Kenkyūjo, 1999–2003), a edição anotada em vários volumes de Yoshizawa Katsuhiro que abrange a maior parte das obras japonesas de Hakuin; e em *Hakuin oshō nenpu* (Quioto: Shibunkaku Shuppan, 1985), editado por Katō Shōshun.

Embora tenha consultado os textos originais sempre que necessário para esta breve biografia, beneficiei muito das muitas traduções de Waddell e do material de apoio que as acompanha, bem como da obra pioneira de Philip B. Yampolsky *The Zen Master Hakuin*; de *The Sound of One Hand*, de Seo e Addiss; e de *The Religious Art of the Zen Master Hakuin* (Berkeley: Counterpoint, 2009), de Yoshizawa Katsuhiro, uma compilação de material retirado dos artigos de Yoshizawa centrados na arte de Hakuin e na cultura popular do período Edo, seleccionada, traduzida e editada por Norman Waddell. (Os artigos apareceram originalmente na revista *Zen bunka*, publicação do *Zen bunka kenkyūjo* da Universidade Hanazono, onde Yoshizawa exerce funções de diretor do Hakuin Studies Center.)

Hakuin, como se notou na introdução, encarava todas as suas obras escritas principalmente como um meio de difundir o seu ensinamento Zen

e, em muitos casos, não hesitava em embelezar, exagerar ou mesmo inventar factos da sua vida precoce para proporcionar aos leitores um relato mais vivo e dramático. Isto não teria parecido minimamente suspeito no tempo de Hakuin, e alguma margem de licença literária seria provavelmente pressuposta pelo seu público. Tōrei, por sua vez, baseou-se exclusivamente nas versões do próprio Hakuin acerca dos primeiros anos do mestre. A história do treino de Hakuin e das suas experiências de iluminação até cerca dos quarenta e um anos, que constituem a primeira parte da biografia de Tōrei, é designada "experiências formativas" (*ingyō kaku*); ao passo que a segunda metade da carreira de Hakuin, desde cerca dos quarenta e três anos até à morte do mestre — uma parte da vida de Hakuin de que Tōrei foi testemunha — foi em grande medida redigida sob supervisão de Hakuin.
Como Hakuin nasceu a 25 de Dezembro segundo o antigo calendário lunar usado no Japão pré-moderno, alguma confusão tem rodeado as suas datas, que por vezes são indicadas como 1686–1769. Ver Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History* (Nova Iorque: World Wisdom, 1990), 2:394n1.

2. Curiosamente, o "avô" de Hakuin no Zen, Shidō Mu'nan, o célebre mestre de Shōju Rōjin e um importante divulgador anterior do Zen, nasceu também numa família que geria uma estação de correio (*juku*, ou *shuku*) na Tōkaidō?. Ver Pedersen, "Jishōki," 96.

3. *Hokkeshu*?. Uma seita do budismo japonês baseada no *Sutra do Lótus* e fundada pelo monge Nichiren (1222–1282). Conhecida pela sua militância e intolerância em relação a outros ensinamentos budistas, a escola sublinha a eficácia única da recitação do título (*daimoku*) do *Sutra do Lótus* e proíbe os seus aderentes de recitar qualquer outro sutra. No período Tokugawa, todas as famílias eram obrigadas a manter ligações a um templo paroquial como prova de que não eram cristãos secretos. Embora, em geral, as famílias tivessem de se filiar na seita do pai, confucionistas e outros levantaram objecções, sustentando que isto concedia um poder desmesurado às seitas budistas, e não eram desconhecidos casos de famílias, como a de Hakuin, com filiações

sectárias diferentes. Ver Nakamura Hajime et al., *Ajia bukkyōshi: Nihon ben* (Tóquio: Tōkyō Shoseki, 1972), 7:37, 47.

4. T 48:1098a–1109c.

5. *Itsumadegusa*, HZHZ 3:162. Para além do seu entusiasmo pelo estudo de *kōan* ao estilo de Dahui, Zhuhong foi também defensor do sincretismo Zen–Terra Pura que veio a dominar o Zen da dinastia Ming — uma tendência que Hakuin censurou violentamente, a si e a semelhantes, em várias diatribes longas e acerbas. Ver, por exemplo, *Orategama zokushū*?, HOZ 1:5 (traduzido em Yampolsky, *Zen Master Hakuin*, 147–49).

6. Um uso precoce do termo *kenshō* (Ch. *jianxing*), por exemplo, aparece no *Prolegomenon* do monge Tang Zongmi (780–841), no contexto de uma descrição das escolas existentes de Zen. T 48:402b.

7. *Itsumadegusa*, HZHZ 3:172.

8. *Itsumadegusa*, HZHZ 3:233–34. Noutro lugar, Hakuin fala de ter experimentado dezoito grandes e incontáveis pequenos *satori*, afirmação por vezes atribuída a Dahui. Ver, por exemplo, *Yukichi monogatari*, HZHZ 7:222.

9. Em *Oradegama*, por exemplo, Hakuin parafraseia Dahui sobre a importância decisiva da prática no meio da actividade quotidiana: "Praticar no meio da actividade vale dez mil milhões de vezes mais do que praticar no sossego." HZHZ 9:198. A afirmação também aparece na caligrafia de Hakuin (Hanazono Daigaku, *Hakuin*, n.º 51, pp. 38 e 159). Em *Oradegama*, Hakuin observa ainda que a prática contínua e ininterrupta era uma característica da instrução de Shōju. HZHZ 9:243–44.

10. Em combinação com o nome de ordenação de Hakuin, Ekaku, "Grou da Sabedoria", os dois nomes em conjunto poderão ser uma alusão a um verso do *Zenrin kushū*?: "Quando uma garça está de pé na neve, as suas cores não são as mesmas" (*Roji yuki ni tatsu dōshoku ni arazu*).

Tradução de Victor Hori em ZS, 311:7, 495. Em Myōshinji e noutros templos Zen do período Edo, os sacerdotes recebiam geralmente segundos nomes quando se tornavam mestres Zen. Regra geral, esse segundo nome precederia o nome de ordenação.

11. Ungo Kiyō e Isshi Bunshu (1607–1645) são exemplos adicionais. Kimura Seiyū?, "Tokugawa shoki ni okeru Rinzai zen no teimei to sono dakai", em *Zengaku ronkō*?, org. Yanagida Seizan (Quioto: Shibunkaku Shuppan, 1977), 437–47. Kimura sugere que a crença na necessidade de auto-suficiência na busca da iluminação, na ausência de mestres iluminados, pode ser uma das razões para o surgimento de tantos estilos individuais de ensino no início do período Tokugawa. Para uma visão geral dos fenómenos *mushi dokugo* e *jigo jishō*? no Zen Tokugawa inicial, ver LG 19–21, 131–32nn67–70.

12. *Shi guzeigan* (também lido *seigan*); na escola Sōtō lê-se *shi kuseigan*. Os quatro votos são recitados em todas as principais escolas mahāyāna do Leste Asiático, algumas das quais têm as suas próprias formulações. A aparição mais antiga dos votos num texto Zen encontra-se no texto de Dunhuang do *Sutra da Plataforma* (T 48:338b), uma versão dos votos que pode derivar de fontes chinesas anteriores e que é a mais próxima da recitada nos templos Zen japoneses. ZD 227–28.

13. *Kaien fusetsu*, HOZ 2:74.

14. Waddell, *Zen Master Hakuin*, 30; *Kaien fusetsu*, HOZ 2:389. Para mais sobre o *nantō kōan*, ver também ZS, 22–24.

15. Embora figure de forma proeminente na maioria dos quadros de linhagem Rinzai como um dos principais herdeiros do Dharma de Hakuin, Suiō — a quem, diz-nos Tōrei, Hakuin confiou os seus assuntos à hora da morte (*Nenpu*, HOZ 122) — é inexplicavelmente omitido do quadro de linhagem na edição original de ZD (508–9). Não é claro se isto se deve a embaraço face ao comportamento alegadamente pouco contido de Suiō,

a alguma leitura revisionista da vida de Hakuin, ou simplesmente a um erro por omissão.

16. Por vezes, Hakuin também se refere ao *kōan* como *katate no koe*. Ver, por exemplo, *Obaba-dono kohiki no uta*, HZHZ 13:22, 34. O *kōan* de Hakuin poderá aludir ao comentário de Xuedou ao caso 18 do *Blue Cliff Record*, "O Monumento do Mestre Nacional": "Uma única mão, por si só, não produz som" (*Du zhang bu lang ming*). T 48:157c. As datas de Xuedou Chongxian são 980–1052.

17. "Bola de dúvida", *gidan* (Ch. *yituan*). Por vezes surge como "grande bola de dúvida" (*daigidan*; Ch. *dayituan*), e também foi traduzido como "grande bloco de dúvida" (*great doubt block*) no artigo inédito de 2010 de Jeff Shore, "Great Doubt". O artigo de Shore oferece uma visão geral do termo no Zen chinês e japonês, bem como uma tradução e comentários às *Exortações para os que não conseguem suscitar a Dúvida* (*Shiyiqingfapuqi jing lu*) do mestre Zen Ming Bohan (1575–1630). "O *kōan* de uma só mão… não é outra coisa senão o verdadeiro Dharma, que está morto no Japão há quinhentos anos." *Osana monogatari*, HZHZ 7:218.

18. HZHZ 2:45–46. *Sekishū no onjō*, composto em 1753, é também conhecido pelo título *Yabukōji*.

19. "*Sekishū no koe o kiki, onjō o todomaru.*" *Yukichi monogatari*, HZHZ 7:216.

20. *Sekishū onjō ryōjū tōkan. Osana monogatari*, HZHZ 7:96–97. Para uma discussão mais detalhada do duplo *kōan* de Hakuin "O Som de Uma Só Mão", ver as observações de Yoshizawa em *Osana monogatari*, HZHZ 7:13, e 34 n. 5.

21. T 48:192b–193a. O *kōan*, caso 60 da colectânea, é lido em japonês *Unmon shujō*. O mestre Zen Yunmen Wenyan morreu em 949.

22. Ver, por exemplo, os cartões ilustrados em Hanazono Daigaku, *Hakuin*, 30 (n.º 30), 34 (n.º 45) e 72 (n.º 135).

23. Ver, por exemplo, o cartão sem data dado ao herdeiro do Dharma de Hakuin, Daijū Zen'nyo (1720–1778), certificando que Zen'nyo passou (*shōko*) os Três Mistérios de Linji, juntamente com a "transmissão secreta (*hiketsu*) da escola Sōtō das Cinco Fileiras" — tendo Hakuin recebido esta última do seu próprio mestre, Shōju. A pintura de Hakuin no cartão representa Linji a soltar um grito (Ho!; J. *katsu*!), com um bastão de dragão a erguer-se atrás dele. Hanazono Daigaku, *Hakuin*, 91 (n.º 144), 156. Michel Mohr sugere que os cartões de *inka* eram distribuídos por Hakuin a discípulos leigos em reconhecimento do seu avanço inicial, ou *kenshō*, mas dados a monges apenas depois de concluído o treino com *kōan*. Mohr, "Hakuin", 321.

24. O termo *gogo*, enquanto tal, aparece apenas nos escritos de Hakuin após 1757 — isto é, aproximadamente durante a última década da vida do mestre.

25. Yoshizawa, *Religious Art*, 63–76.

26. HZHZ 13:17–41. A associação de uma velha enrugada com uma mulher mais jovem que encarna a boa fortuna, pelo menos no seu traço geral, lembra uma parábola do *Mahāparinirvāṇa Sūtra*. Na parábola, duas mulheres apresentam-se à porta de um chefe de família: a primeira é bela e concede fortuna; a outra é feia e grotesca e traz pobreza e desgraça. As duas, porém, são irmãs e declaram-se inseparáveis, pelo que, para desgosto do chefe de família, este é obrigado a despedir ambas. T 12:677a–b. Agradeço a Ian Chandler por me ter chamado a atenção para este ponto.

27. Bankei compôs uma canção de trabalho num formato semelhante, apresentando as suas ideias sobre Zen e budismo. Alegadamente destinada aos aldeões locais, o poema extenso, datado aproximadamente de 1663, é geralmente conhecido como *Song of*

Original Mind (*Honshin no uta*), bem como *Milling Song* (*Usuhiki uta*), um tipo de canção entoada enquanto se moía farinha. BZZ, 519–11. Traduzido em BZ, 125–32.

28. Yoshizawa, *Religious Art*, 77; Yampolsky, *Zen Master Hakuin*, 231.

29. *Nenpu*. Traduzido em Waddell, *Hakuin's Precious Mirror Cave*, 232; HON, 122. Pela contagem ocidental moderna, naturalmente, a idade de Hakuin teria sido oitenta e três anos.

30. *Osana monogatari*, HZHZ 7:113.

31. Bankei rejeitava tais marcas do Zen Song como o *kōan* e a "grande dúvida", considerando-os nada mais do que artifícios enganadores e artificiais. Ver *Seppō*? (*zenpen*), BZZ, 135. Também Takuan defendia que a iluminação não dependia de modo algum de *kōan*. "A escola Zen tem a sua própria transmissão especial", escreveu na sua carta de protesto de 1628 ao *bakufu* Tokugawa, ou governo militar. "Não depende necessariamente de *kōan*. Precisamente por isso, houve muitos no passado que, mesmo depois de dominarem *kōan*, não conseguiram obter *inka*." *Kōbenshō* [Refutação], TOZ 6:70.

32. *Jishō hon'nu* (também lido *hon'u*). *Sekishū onjō*, HZHZ 12:39.

33. Uma cascata ainda hoje pitoresca, agora situada na cidade de Shimizu, Prefeitura de Shizuoka.

34. Um *biwa* é um instrumento tradicional, geralmente de quatro cordas, semelhante a um alaúde. Tem forma de pêra e o braço curva-se para trás.

35. Do *Takusui kana hōgo*, do célebre mestre Zen Rinzai Takusui Chōmo (m. 1740). Nōnin Kōdō assinala que esta passagem específica não aparece no *Takusui kana hōgo* tal como hoje sobrevive. Ainda assim, os ensinamentos populares de Takusui no *kana hōgo* dão grande ênfase à

natureza original e intrínseca da iluminação. Uma edição em xilogravura apareceu em Edo em 1740 e encontra-se na coleção da Biblioteca da Universidade de Waseda (01-01586). (O texto está disponível em www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/index_en.html.)

36. Uma montanha perto da vila de Okitsu (actual Prefeitura de Shizuoka). Dizia-se que era um dos locais mais perigosos ao longo da Tōkaidō?.

37. O mestre Chan Shigong Huizang (s.d.), herdeiro do célebre Mazu. Originalmente caçador, diz-se que Shigong continuou a usar arco e flecha para testar os estudantes, confrontando-os com o arco retesado e uma flecha apontada ao coração.

38. *Rōhatsu* é o período intensivo de prática tradicionalmente observado nos templos Zen desde 1 de Dezembro até ao amanhecer de 8 de Dezembro, em comemoração da iluminação do Buda. A distância entre Zuiōji e o templo de Hakuin, Shōinji, é de cerca de setenta e cinco milhas.

39. Referindo-se a uma frase Zen que aparece no *Zenrin kushū*?: "Quando as galinhas têm frio, sobem às árvores / Quando os patos têm frio, descem para a água." Ver ZS, 351.

40. No Japão pré-moderno, uma vila a sul de Quioto, hoje parte da cidade de Quioto.

41. *Segaki*. A cerimónia é uma parte padrão da liturgia nos templos Zen japoneses.

42. Aproximadamente setenta e três milhas.

43. Um "novo" nome budista era atribuído quando alguém se tornava formalmente um mestre Zen da linhagem Myōshinji, e esse novo nome era então colocado antes do nome budista anterior.

44. Julho de 1764, segundo a contagem ocidental.

45. *Misshō-an*, a pagode de Myōshinji dedicada ao fundador, Kanzan. Genrō alude aqui à cerimónia em que recebeu o grau avançado de *dai ichizō* (também lido *dai ichiza*) em Myōshinji e prestou homenagem na pagode de Kanzan.

46. Gasan Jitō (1727–1797), outro dos importantes herdeiros do Dharma de Hakuin.

47. Não é claro a que se referem aqui "dezasseis anos". Suiō tornou-se formalmente mestre Zen em 1764 e, à morte de Hakuin, em 1768, assumiu a abadia de Shōinji, proferindo com relutância um sermão no serviço memorial de sete anos de Hakuin em 1778 — mas nenhuma destas datas parece tornar inteligível a referência aos "dezasseis anos".

48. Ch. Ho! O grito frequentemente usado por mestres Zen e associado ao fundador chinês do Zen Rinzai, Linji Yixuan.

49. Caso 3 do *Blue Cliff Record*, "O Mestre Ma Está Doente":
"O Mestre Ma estava doente. O tesoureiro do templo perguntou: 'Venerável, como se tem sentido ultimamente?'
"O mestre respondeu: 'Buda de rosto de sol, buda de rosto de lua.'"
T 48:142c. Ma é o mestre da dinastia Tang Mazu.

50. Shibata (s.d.) foi um conhecido médico de crianças do século XVIII, autor de várias obras iniciais sobre pediatria.

51. Um *keisaku* é o "pau de advertência" usado pelo monge-chefe para corrigir estudantes na sala de meditação Zen.

52. *Ichizuihi no zen*. Referindo-se a uma frase do caso 98 do *Blue Cliff Record*, que ridiculariza a falsa realização dos estudantes: "Que piada!

Intelectualmente, dominaram uma barriga cheia de Zen, mas não conseguem de facto usá-lo!" T 48:222a.

53. Ryōsai (1706–1786) nasceu num lar samurai de Owari. Entrou no templo aos nove anos e, em 1729, foi estudar com Hakuin, tendo então experimentado um avanço espiritual. Nesse mesmo ano foi estudar com o mestre da linhagem Myōshinji Kogetsu Zenzai, outro reputado mestre Zen do período. Numa noite, durante uma palestra de Kogetsu, em que o mestre abordava o terceiro verso das *Dez Imagens do Pastor de Bois*, "Ver o Boi", diz-se que Ryōsai terá subitamente alcançado a iluminação. (A sequência dos estudos de Ryōsai apresentada no texto parece inverter a ordem.)

54. Um bodhisattva que simboliza a sabedoria intuitiva, Mañjuśrī, representado montado num leão e empunhando uma espada, é frequentemente a imagem central das salas de meditação dos templos Zen japoneses.

55. Referindo-se ao caso 40 do *Blue Cliff Record*, um diálogo entre o mestre Zen Nanquan Puyuan (784–835) e o seu herdeiro do Dharma, o ministro do governo Lu Xuan (764–834). Lu comentou: "O Mestre do Dharma Chao disse: 'O céu, a terra e eu somos da mesma raiz; as dez mil coisas e eu somos uma só substância.' Que maravilhoso!" Nanquan chamou a atenção de Lu para uma flor no jardim e disse: "Os homens de hoje vêem essa flor como se num sonho." T 48:178a. Chao é o célebre erudito e filósofo budista chinês Sengzhao (384–414).

56. O mestre Rinzai Unzan Sotai (1685–1747), um colega próximo de Hakuin.

57. *Zengosaidan*. Uma expressão comum em textos Zen, muitas vezes usada como metáfora para a iluminação. Sendo o passado e o futuro meras construções mentais, "cortar" ambos deixa apenas o momento presente. Ver BGD 2:844b; BJ, 639a.

58. *Shōnetsu jigoku*. Literalmente, o “inferno do calor abrasador”, um dos oito grandes infernos budistas. Está reservado, entre outros, para os que se entregaram à embriaguez, à devassidão, à calúnia, à mentira e ao homicídio.

59. Caso 140 da colectânea medieval japonesa de *kōan Kattōshū*?. O caso, relativamente longo, está traduzido em Thomas Y. Kirchner, *Entangling Vines: Zen Koans of the Shūmon Kattōshū*? (Quioto: Tenryū-Ji Institute for Philosophy and Religion, 2004), 69–70. Shushan Guangren (837–909) foi herdeiro do famoso mestre Zen Dongshan Liangjie (807–869).

60. Caso 11 do *Blue Cliff Record*. O mestre Zen Huangbo Xiyun (m. c. 850?) dirigiu-se à assembleia, dizendo: “Vós todos não passais de bebedores de borras de vinho. Se continuais a vaguear assim em peregrinação, quando é que o ‘hoje’ alguma vez chegará! Além disso, sabeis que, em toda a grande terra da China, não há mestres Zen?” Um monge avançou e disse: “Então e aqueles que por toda a parte estão a orientar estudantes e a dirigir assembleias de monges?” Huangbo respondeu: “Eu não disse que não havia Zen; disse apenas que não havia mestres.” T 48:151b.

61. *Kami* são as divindades nativas japonesas, frequentemente associadas a determinadas áreas geográficas ou a elementos naturais como rochedos, cascatas e afins.

62. Incluído entre os clássicos confucionistas fundamentais, o *Yi jing*, obra de origem antiga mas incerta, tem sido uma fonte importante para teorias chinesas de cosmologia e prognósticos.

63. Um volume das obras de Hakuin, publicado em 1758. Está incluído no vol. 5 de HOZ. (A tradução do título segue Yampolsky, *Zen Master Hakuin*, 227.)

64. Hoje, a Prefeitura de Ōita, na ilha meridional japonesa de Kyushu.

65. Uma referência abreviada a “As ‘Três Barreiras’ de Dōshuai”, descritas acima.

66. O “eu” aqui é presumivelmente Myōki Seiteki, compilador de *Keikyokusōdan*.

67. *Nehandōri no zen*. O *Nehandō* (literalmente, “pavilhão do nirvana”) era a enfermaria do mosteiro e também uma espécie de hospice para monges com saúde em declínio que, perante a iminência da morte, seriam presumivelmente impelidos com ainda maior urgência a resolver a questão do “nascimento e morte” e a realizar a iluminação.

68. *Shittsu*?. Uma metáfora comum no Zen para a ignorância e a ilusão.

69. O *Hakuin nenpu* dá a data do poema como Hōei 4 (1707), quando Hakuin tinha vinte e dois anos. Em HON, a terceira linha do poema é ligeiramente diferente: “Se a mente Zen é assim…” HON, 85–86.

70. Como referido anteriormente, ao longo do período Tokugawa existiu antipatia em relação ao budismo por parte de muitos confucionistas, que viam o ensinamento budista — e o Zen em particular — como amoral e pior. O comportamento do filho de Zeigan em relação a Suiō parece refletir este tipo de atitude.

71. A avó Satsu, ou Osatsu, como era conhecida, era membro da família do pai de Hakuin, os Nagazawa, filha do chefe da aldeia, Yū-sai (m. 1750). Casou com um tal Watabe Ken’eimon (s.d.) e ficou viúva por volta de meados dos quarenta anos, dedicando-se depois à prática budista. Está sepultada no templo de Hakuin, Shōinji, e é tratada num artigo sobre as seguidoras de Hakuin por Machida Zuihō, “Hakuin monka josei zenja no shōsoku”, *ZB*, n.º 103 (Janeiro de 1982): 78–84. Uma escultura humorística em madeira, retrato de Osatsu feita por Hakuin, conserva-se em Shōinji (foto em Machida, “Hakuin monka josei zenga”, ZB 103:82).

72. Akeno fica em Numazu (actual Prefeitura de Shizuoka). No tempo de Hakuin, atribuía-se ao santuário poderes milagrosos. O *Sutra Tennō Kannon* é uma breve escritura que exalta os méritos do bodhisattva Kannon. O seu nome formal é *Kōō Kannon kyō*?. T 85:1425b–1426a.

73. Os Nagazawa eram membros da seita do Lótus, que presta especial reverência ao *Sutra do Lótus*; daí, talvez, o severo alarme do pai perante o comportamento sacrílego da filha. Ver Dumoulin, *Zen Buddhism*, 2:368.

74. *Waka* é um poema japonês tradicional de trinta e uma sílabas.

75. Harajuku é a atual Numazu, na Prefeitura de Shizuoka. Hara foi referido anteriormente como local de nascimento de Hakuin. *Juku* é um sufixo que significa "estação de correio".

76. Não é claro de que fonte Hakuin parece estar a citar aqui, embora todas as expressões que invoca — o próprio corpo ser Amida, e assim por diante — sejam elementos padrão do sincretismo Zen–Terra Pura, muito difundido na crença popular japonesa e no Zen japonês do início do período Tokugawa. O mesmo sincretismo caracterizou o Chan nas dinastias Ming e Qing e permanece ainda hoje influente no budismo chinês no estrangeiro. Noutros contextos, pelo contrário, Hakuin é crítico desse ensinamento Terra Pura–Zen. Embora o considerasse inadequado para monges Zen, é possível que aceitasse tais práticas e crenças para leigos. Para as críticas de Hakuin ao sincretismo Terra Pura–Zen, ver Yampolsky, *Zen Master Hakuin*, 25–26, e passagens do *Orategama* de Hakuin, traduzidas em Yampolsky, 136–37. Para uma atitude mais benevolente em relação a tais práticas, usando expressões semelhantes às do presente sermão de Hakuin, ver a passagem no *Yabukōji* do mestre, traduzida em Yampolsky, 161.

CONTOS DE RYŌKAN

1. Talvez a melhor fonte única de materiais primários para Ryōkan seja a obra em dois volumes de Tōgō Toyoharu, *Ryōkan zenshū*

(Tóquio: Tokyo Sōgensha, 1959; 9.ª ed. 1989). A *zenshū* de Tōgō (doravante abreviada RZ) inclui não só os poemas chineses e japoneses de Ryōkan — os seus *kanshi* e *waka* — anotados por Tōgō, mas também importantes materiais biográficos e outros relacionados com Ryōkan, materiais compostos durante a sua vida e nas décadas imediatamente após a sua morte, sendo o mais recente do final do século XIX (ver RZ 2:569–600). Entre estes encontra-se o já referido *Curious Accounts of the Zen Master Ryōkan* (*Ryōkan zenji kiwa*), composto por volta de 1845–1846 por Kera Yoshishige (1810–1859), cujo pai, Shukumon (1765–1819), era amigo próximo de Ryōkan e chefe (*nanushi*) da aldeia de Makigahana. Yoshishige, que tinha nove anos quando Ryōkan morreu, foi uma das crianças locais que brincavam com o mestre nas suas rondas de mendicidade e, em adulto, sucedeu ao pai como chefe da aldeia. Estava, assim, bem colocado para compilar estas memórias íntimas de Ryōkan, tendo estado familiarizado de perto com muitas das pessoas e lugares envolvidos. Também são úteis *Shinshū Ryōkan* (Tóquio: Tokyo Sōgen Shinsha, 1970), de Tōgō, e *Ryōkan: Uta to shōgai* (Tóquio: Chikumashobō?, 1975), de Yoshino Hideo, um importante especialista nos poemas japoneses de Ryōkan. Um levantamento das fontes-chave para os poemas e a biografia de Ryōkan, começando na sua vida, encontra-se em Ryuichi Abe, "Commemorating Ryōkan: The Origin and Growth of Ryōkan Biographies", GF, 76–87. Para uma bibliografia detalhada de fontes secundárias japonesas sobre Ryōkan, Abe recomenda Watanabe Shūei, "Ryōkan kenkyūshi", em *Ryōkan kenkyū ronshū*, org. Miya Eiji (Tóquio: Shōzansha, 1985), 31–72. O material para esta biografia abreviada baseia-se numa combinação destas e de outras fontes.

2. O contemporâneo de Ryōkan, o mercador-letrado Suzuki Bokushi (1770–1842), ainda cita Izumozaki como um porto próspero em *Hokku'etsu seppu*, um popular relato da vida em Echigo no início do século XIX, traduzido por Jeffrey Hunter et al. como *Snow Country Tales* (Nova Iorque: Weatherhill, 1986), 160. A maior parte das mercadorias no Japão Edo era transportada por via marítima, daí a importância de cidades portuárias como Izumozaki e Amaze.

3. Kitagawa Sei'ichi, *Teihon Ryōkan yūgi* (Tóquio: Shirakawa Shoin, 1983), 28.

4. Citado na biografia de 1818 *Ryōkan zenji den*, de Ōzeki Bunchū? (m. 1834), erudito confucionista e médico local. RZ 1:593. Para este período, ver também Ishida Yoshisada, *Ryōkan: Sono zenbō to genzō* (Tóquio: Hanawa Shobō?, 1975), 21–114.

5. Há alguma divergência entre estudiosos — e mesmo entre as biografias de contemporâneos de Ryōkan — quanto à idade exacta em que Ryōkan entrou no sacerdócio budista. Alguns sustentam que foi quando entrou em Kōshōji aos dezassete anos; outros afirmam que foi aos vinte e um, durante a visita de Kokusen ao templo. Ambas as versões podem, em certo sentido, estar correctas: Ryōkan entrou em Kōshōji como noviço aos dezassete e tomou a tonsura e os votos budistas aos vinte e um, durante a visita de Kokusen. Yoshino, *Ryōkan*, 4.

6. Miya Fuyuji, org., *Ryōkan no sekai* (Tóquio: Bunka shobō hakubunsha, 1985), 165–67; Watanabe Shūei, org., *Ryōkan shugyō to Tamashima* (Niigata: Kōkōdō Shoten, 1975), 118, 190.

7. O nome "Grande Tolo" poderá ter sido conferido por Kokusen juntamente com o *inka* de Ryōkan, ou simplesmente adoptado por Ryōkan em algum momento. O mestre referia-se sempre a si próprio como Ryōkan, e o nome Taigu (também lido Daigu) é registado pela primeira vez no Outono de 1831 numa inscrição mortuária para Ryōkan. RZ 1:596. Tanigawa Toshirō?, *Ryōkan no shōgai to itsuwa* (Tóquio: Kōbunsha, 1984), 57–60; e Ishida, *Zengo*, 21. O nome em si não é invulgar no Zen. É idêntico ao de Taigu Sōchiku e talvez seja mais reconhecido como o nome do mestre Tang Dayu (s.d.), que aparece no *Linji lu* como o mestre Zen instrumental no súbito despertar de Linji. T 47:504c. O poema de Kokusen que confirma o *inka* de Ryōkan refere-se a ele como *anju* ("mestre do eremitério"), provavelmente em alusão ao subtemplo (*an*, ou *tatchū*?) Kakuju-an, no recinto de Entsūji. O poema datado está incluído no final do *Kiwa*. RZ 2:534.

8. Circunstâncias descritas no extenso poema chinês de Ryōkan "Ao ler o *Eihei Record*" (*Eihei roku o yomu*), RZ 1:84–86. Como assinala Abe, os escritos de Dōgen só se tornaram amplamente disponíveis com a edição em xilogravura de 1815 da sua longa obra-prima *Shōbōgenzō* e, até então, em regra estavam restritos a membros qualificados do sacerdócio Sōtō. GF, 267n111. *Eihei roku* pode referir-se à obra curta de Dōgen *Eihei koroku* (ver Abe, GF, 280n67) ou, na opinião de Tōgō, poderá ser apenas uma abreviatura figurativa do *Shōbōgenzō* de Dōgen. RZ 1:87n1. Ishida Yoshisada observa que existem muitas cópias manuscritas diferentes do poema, o que prova que Ryōkan o revisitava com frequência e que ele tinha grande importância para si. Ishida sugere também várias possibilidades para a identidade de *Eihei roku*. *Ryōkan no ayumi* (Tóquio: Bunkashobō hakubusha, 1984), 17–23. *Eihei koroku* está incluído no *Sōtōshū zensho* (Tóquio: Sōtōshū Zensho Kankōkai, 1926–1936), 5:102–3, e foi publicado pela primeira vez em 1673.

RZ 2:508–9. O relato de Banjō está traduzido em GF, 9–11. Os estudiosos debateram a exactidão do relato (ver, por exemplo, Tōgō, *Shinshū*, 82–87), mas, à parte alguns caracteres chineses homofónicos errados (*ateji*) no nome de Ryōkan, é geralmente aceite. Yoshino, por exemplo, observa que «fornece uma janela de dois dias através da qual se pode ver esta parte obscura da vida de Ryōkan». *Ryōkan*, 14. Ver também Abe, «Commemorating Ryōkan», GF, 82–83, e Ishida, *Zengo*, 134.

Ver o relato de Tachibana Mochiyo em *Hoku'etsu kidan* [Contos curiosos de Echigo, 1811], RZ, 2:507–8. O relato de Tachibana está traduzido em GF, 12–13.

Em 1810, a casa mercantil de Tachibana foi derrotada num processo judicial que a acusava de apropriação indevida de fundos públicos. Os bens da família foram confiscados pelas autoridades e Yoshiyuki foi banido para a aldeia ancestral próxima de Yoita. Aí rapou a cabeça e dedicou-se a actividades literárias, retirando-se no ano seguinte e deixando a chefia da família ao filho. Kurita Isamu, «Ryōkan michi: Tōgō senshin ni makase»,

em *Geijutsu shinchō* 40, n.º 2 (Fevereiro de 1989): 36. Ryōkan manteve contacto próximo com Yoshiyuki, a quem claramente contava entre os seus amigos. O irmão de Ryōkan era um erudito de literatura japonesa e poeta amador, e Yoshino cita uma troca de poemas entre Yoshiyuki e Ryōkan, na qual este último descreve um jogo de pedrinhas (*hajiki*) com algumas prostitutas. *Ryōkan*, 21–23; Tōgō, *Shinshū*, 18.

A cabana actual é uma reconstrução de 1914; a estrada de montanha encontra-se agora asfaltada para acomodar autocarros cheios de turistas.

Segundo o relato em *Kitsu'en shiwa* (Histórias de poemas e poetas contadas enquanto se fuma, 1816), do amigo de Ryōkan, Suzuki Bundai. RZ 2:489. Ver também os comentários de Abe em GF, 265n72. A estrutura actual, na aldeia de Wakemi, é uma reconstrução da era Meiji.

Talvez a mais conhecida das colectâneas de poesia Chan, os *Poemas da Montanha Fria* (*Hanshan shi*) são, na realidade, uma compilação de obras de três excêntricos semi-lendários, Hanshan, Shide e Fenggan, que alegadamente viveram no templo Guoqing, ou nas suas imediações, no Monte Tiantai, algures durante a dinastia Tang. A edição mais antiga datada da obra é do século XII. Hanshan e Shide, em particular, permaneceram populares como «loucos Zen» por excelência. Burton Watson observa que os poemas de Hanshan se queixam da pobreza, do desespero e da velhice, temas partilhados por Ryōkan nos seus próprios poemas em chinês, que também fazem uso frequente do formato de versos de cinco caracteres de Hanshan. *Cold Mountain Hanshan* (Londres: Columbia University Press, 1970), 9–12. Para uma tradução dos *Poemas da Montanha Fria* acompanhada dos caracteres chineses, ver Red Pine (Bill Porter), *The Collected Songs of Cold Mountain* (Port Townsend, WA: Copper Canyon, 2000), e Robert G. Henricks, *The Poetry of Han-shan: A Complete Annotated Translation* (Albany: State University of New York Press, 1999).

Houve um renovado interesse pelo *Manyōshū* durante o período Edo, um aspecto de um renascimento do interesse pela literatura clássica

japonesa por parte de estudiosos do *Kokugaku* (Estudos Nacionais), como Kamo Mabuchi (1697–1769). Sob a influência de Mabuchi, desenvolveu-se um grupo dos chamados poetas neo-Manyō, entre os quais Ryōkan é por vezes incluído. *Nippon gakujutsu shinkōkai*, *The Manyoshu: One Thousand Poems* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1965), xxiii–xxiv.

Ver os comentários de Abe em «Commemorating Ryōkan», GF, 85–86. As notas de Ryōkan estão incluídas em RZ, 2:410–37, 441–45.

9. Saitō Shūhei, *Niigata ken shi* (Niigata: Nojima Shuppan, 1986–88), 4:240 ss.

10. *Shinshū*, 90–91.

11. A bola tradicional japonesa para crianças, ou *mari*, consiste em fios coloridos bem enrolados. Normalmente, o objectivo do jogo é ver quantas vezes o *mari* pode ser lançado ao ar e apanhado, sendo frequentemente acompanhada a contagem por canções infantis especiais. *Onigokko*, uma espécie de combinação de apanhada e cabra-cega, ainda popular entre as crianças japonesas.

12. Um jogo infantil japonês em que os jogadores entrelaçam duas lâminas de erva e puxam para ver qual parte primeiro.

13. *Kitsu'en shiwa*, RZ 2:489.

14. *Ryōkan zenji mokubatsu roku* [Registo da tigela de madeira do Mestre Zen Ryōkan, 1895], RZ 1:591.

15. *Kiwa*, RZ 2:522 e 534n1. Uma tal lista foi preservada pela família Suzuki, descendentes do amigo de Ryōkan, Bundai. Diz-se que foi guardada como relíquia de família depois de ter caído da carteira de Ryōkan; o memorando contém uma lista dos bens do mestre, bem como um lembrete (*bibō*) para ler a lista a fim de não deixar nada para trás. Entre os itens contam-se protecções para pés e mãos (*kōgake*) — parte de um traje de viagem —, pedrinhas de jogo (*ohajiki*) e bolas para jogos

infantis, e um *kara*, uma pequena estola informal de forma quadrada usada por monges Zen. Nakata Yūjirō, org., *Ryōkan. Shodō geijutsu* 20 (Tóquio: Chūōkoron-shinsha, 1982), 153, 224. Segundo a tradição local, Ryōkan perdia o cachimbo e a caixa de tabaco com tanta frequência que alguém os prendeu ao cinto do seu hábito com um cordão de quase dois metros. Um retrato do Ryōkan envelhecido pelo médico e pintor Sugimoto Shunryō (s.d.) mostra o cachimbo de Ryōkan pendurado por um cordel do bastão monástico, dando alguma credibilidade à história. Kojima Masaka, «Ningen Ryōkan o saguru roku no wa», *Geijutsu shinchō* 40, n.º 2 (Fevereiro de 1989): 66.

16. Ōzeki Bunchū, *Ryōkan zenji den* [Biografia do Mestre Zen Ryōkan], RZ 1:594.

17. As cartas de Ryōkan estão incluídas em RZ 2:321–92. Uma selecção encontra-se traduzida em GF, 223–29.

18. Para uma descrição contemporânea do mercado de falsificações de Ryōkan, ver a carta de 1830 do amigo e patrono do mestre, Kimura Motouemon, em Matsumoto Ichijū, *No no Ryōkan* (Tóquio: Miraisha, 1988), 255n6. Ver também os comentários de Abe em «A Poetics of Mendicancy», GF, 24. A maioria das falsificações sobreviventes é do século XX. Chegou mesmo a ser montada, em 1951, uma exposição de falsificações de Ryōkan provenientes de Echigo, com nove diferentes «Ryōkans» — falsificadores de Ryōkan — identificados na província. Komatsu Shigemi, «Ryōkan nisemane shi», *Geijutsu shinchō* 40, n.º 2 (Fevereiro de 1989): 60–62. Ryōkan, como ele próprio atesta no *Kiwa*, era indiferente a falhas técnicas no seu trabalho de pincel. Emprega frequentemente caracteres chineses errados ou mal escritos nos seus poemas, bem como omissões ou mesmo repetições de caracteres, de tal modo que um sinal seguro de uma falsificação de Ryōkan é, diz-se, a ausência total de tais erros — talvez o único exemplo de um calígrafo célebre conhecido pela quantidade dos seus enganos.

19. RZ 2:490–99. Para mais informação de fundo sobre Teishin, ver Yoshino, *Ryōkan*, 29–32.

20. Memorando sem data de Teishin para o sacerdote Zōun (1813–1869), um dos primeiros antologistas da poesia de Ryōkan. RZ 1:502. Os restos mortais de Ryōkan estão sepultados no templo da família Kimura, Ryūsenji, afiliado à escola da Terra Pura Verdadeira (*Jōdo shinshū*) do Budismo e localizado em Shimazaki. Kitagawa, *Yūgi*, 62.

21. Saitō Shūhei, *Niigata kenshi, Shiryō hen*, 24:459; Tōgō, *Shinshū*, 20–25.

22. Muitas vezes, o título imperial era concedido postumamente. Hakuin, por exemplo, recebeu o título *Jinki Dokumyō zenji* após a sua morte; embora Taigu Sōchiku tenha sido agraciado com o nome *Shosō Hisō zenji* em 1664, ainda em vida.

23. Tōgō, *Shinshū*, 181.

24. Ver, por exemplo, o quadro oficial de linhagem Sōtō incluído no volume 3 do *Zengaku daijiten*, 28, onde Ryōkan é o único herdeiro do Dharma indicado para Kokusen. Nakamura Shūichi atribui isto à popularidade póstuma de Ryōkan e argumenta que, embora Ryōkan tivesse recebido o *inka* de Kokusen, ou seja, a sanção de iluminação, não recebeu necessariamente a transmissão formal do Dharma na sua linhagem Sōtō. *Ryōkan no ge to Shōbōgenzō* (Tóquio: Seishin Shobō, 1984), 7–8. Iriya, contudo, discorda. *Shishū*, 35. O grau atribuído a Ryōkan no seu funeral foi o de *shusō*. Embora signifique literalmente «supervisor da sala de meditação», Kitagawa sustenta que, desde a Idade Média, a prática Sōtō tem sido usar o termo de forma intercambiável com *zenji* para qualquer pessoa que — ao contrário de Ryōkan — o receba em qualquer um dos dois grandes templos-sede Sōtō, Eiheiji ou Sōjiji; de forma semelhante, a ausência do termo formal *oshō*, «mestre», indica no contexto Sōtō que Ryōkan nunca se tornou abade de nenhum templo Sōtō. Kitagawa Sōichi, *Ryōkan: Sono daigu no shōgai* (Tóquio: Shirakawa

Shoin, 1980), 21–23.

25. *Kiwa*, RZ 2:531.

26. *Hokketen*, RZ 1:435–36; e *Hokkesan*, RZ 1:457–97.

27. T 9:50b–51c. Ver os poemas relacionados no *Hokkesan* de Ryōkan, RZ 1:452–53, 488. (O nome do bodhisattva é por vezes lido também *Jofugyō* em japonês. Sânscrito: *Sadāparibhūta*.)

28. *Ryōkan shishū* [Poemas chineses reunidos de Ryōkan] (Tóquio: Kōdansha, 1982). Curiosamente, como observa Watson, no Japão, onde o amado Hanshan de Ryōkan tem sido venerado como o paradigma de um leigo Zen despreocupado e iluminado, os estudiosos modernos procuraram de forma semelhante «explicar» como sintomas de depressão os poemas da Montanha Fria que tratam de angústia, solidão e dúvida — uma abordagem que Watson rejeita. *Hanshan*, 12.

29. O *Sutra do Coração* (T 8:848c), formulado como instrução do Buda ao seu discípulo Subūthi, é talvez o mais curto dos sutras budistas. É frequentemente considerado uma cristalização do ensinamento da *Prajñāpāramitā* (Perfeição da Sabedoria) sobre a identidade dos domínios absoluto e fenomenal da existência. Subsiste uma cópia manuscrita do sutra feita por Ryōkan. Tōgō, *Shinshū*, 113. *Despertar da Fé* [no Mahāyāna] (*Qixin lun*, T 32:575a–583b), uma escritura de origem incerta, encontra-se entre os textos-chave do Budismo chinês.

29. Entre os seus temas principais conta-se a perfeita interpenetração de **samsara** e **nirvana**, do absoluto e do fenomenal, na realidade última da talidade, **tathata**. Assim, muitos a consideraram a base de ensinamentos mahāyāna como o Zen, o Huayan e o Budismo esotérico. A obra foi traduzida por Yoshito S. Hakeda como *The Awakening of Faith, Attributed to Asvagosha* (Nova Iorque: Columbia University Press, 1967). A introdução de Ryuichi Abe à edição de 2006 assinala como o texto «afirma audaciosamente, como realidade última, as mentes dos seres sencientes na sua existência quotidiana. Isto é, “Vazio”, “Buda”… e

todos os outros ideais budistas derivam do estado mental comum dos seres sencientes» (17–18), ponto sublinhado na tradução de Hakeda e no comentário que a acompanha (ver, por exemplo, 39–41).

30. O *Kiwa* está traduzido em GF, 94–106 (1996). Texto original,

31. RZ 2:522–34.

32. ROI, 65.

33. Nagaoka é uma cidade-castelo em Echigo (Prefeitura de Niigata). Foi governada de 1618 a 1868 por *daimyō* da família Makino. Ryōkan era membro de uma família mercantil de Echigo cujo negócio se centrava na cidade portuária de Izumozaki, da qual o seu pai era o regedor.

34. O apelido familiar verdadeiro de Ryōkan era Yamamoto, e o seu nome de infância é dado tanto como Eizō como Bunko.

35. Provavelmente aos dezassete anos, quando Ryōkan abandonou os deveres enquanto sucessor do pai e se tornou noviço num templo Zen local. Os detalhes da vida inicial de Ryōkan são frequentemente vagos ou, como aqui, por vezes fantasiosos, mas, para um relato mais factual, ver GF, 6–13.

36. Sōsho. Uma forma de caligrafia cursiva usada para inscrever caracteres chineses.

37. Referência a *Analectos* 6:24: Tsai disse: «Entendo que um homem bom, mesmo que lhe dissessem que outro homem bom estava no fundo de um poço, iria juntar-se-lhe.» «Porque haverias de pensar assim?», perguntou Confúcio. «Dizem: "Um cavalheiro pode ser quebrado, mas não pode ser entalado; pode ser enganado, mas não pode ser desviado."» Arthur Waley, trad., *The Analects of Confucius* (Nova Iorque: Vintage, 1938), 121.

38. Um confucionista do período Edo e um calígrafo reputado do seu tempo, Bōsai (1752–1826) terá viajado para Echigo em 1809. Para a

influência de Ryōkan na caligrafia de Bōsai, ver GF, 77.

39. De facto, Ryōkan morreu em 1831, no segundo ano da era, aos setenta e três anos.

40. Transportar tal dinheiro funerário não era invulgar entre monges no Japão pré-moderno, mas aqui o humor implícito parece derivar do facto de Ryōkan ser conhecido pelos amigos por estar perpetuamente sem dinheiro.

41. Noto-ya era o nome comercial do estabelecimento de Kimura.

42. Um porto importante no que é hoje a Prefeitura de Okayama. Foi o local de Entsūji, o templo Zen Sōtō onde Ryōkan treinou sob o seu mestre Tainin Kokusen, de 1789 até à morte de Kokusen, por volta dessa data.

43. Os relatos restantes sobre Ryōkan são todos tradições orais (*kuden*), reunidas por Nōnin Kōdō. Alguns contradizem-se claramente, mas, tomados em conjunto, apresentam um espectro vívido de crenças locais em torno do excêntrico mestre Zen e poeta.

44. *Hiru andon*. Uma expressão usada na China e no Japão para significar um tolo, um simplório, ou algo totalmente inútil, como uma lanterna durante o dia.

45. Festival dos Mortos, ou Festival das Lanternas, geralmente celebrado de 13 a 15 de Julho, quando se diz que os espíritos dos mortos regressam às suas antigas moradas. O *Bon* está tradicionalmente associado a várias danças e canções.

46. Os *Analectos* confucionistas eram um pilar da educação infantil no Japão do início da modernidade, sendo os alunos geralmente treinados a memorizar e a copiar por escrito partes do texto.

47. Altos oficiais do xogunato, *daimyō* e outras pessoas de distinção no Japão do período Edo viajavam habitualmente sentados numa *kago*, uma espécie de liteira fechada com um par de varas prolongadas à frente e atrás, o que permitia que fosse transportada por carregadores especificamente designados.

48. *Albizzia julibrissin*. Uma árvore caducifólia com flores carmesim. As suas folhas fecham-se e pendem ao anoitecer.

49. O Monte Kōya situa-se na Prefeitura de Wakayama. O principal mosteiro e complexo de templos da escola Shingon, ou esotérica, fundada por Kūkai (774–835), Kōya fica a cerca de sessenta milhas a sul de Quioto. O Santuário de Ise é um importante complexo xintoísta dedicado à deusa do sol, Amaterasu. Situa-se no que é hoje a Prefeitura de Mie. Foi um local de peregrinação popular durante o período Tokugawa.

50. Teradomari é uma cidade portuária voltada para o Mar do Japão; situa-se na actual Prefeitura de Niigata. Também em Niigata, Gōmoto é uma povoação costeira não muito longe da natal Izumozaki de Ryōkan.

51. Saigyō (1118–1190), antigo sacerdote Shingon e poeta errante, foi um reputado poeta japonês da Idade Média. Kisen foi um poeta-eremita japonês do século IX.

52. Ikkyū Sōjun, mencionado anteriormente. O único mestre Zen medieval famoso pela sua poesia erótica, Ikkyū é lembrado pelo seu flagrante desprezo pelas convenções, bem como pela sua habilidade literária.

53. Isto é, o mundo do renascimento, após a morte, em que uma pessoa encarna num dos vários reinos de acordo com o *karma* acumulado ao longo da vida. Os *waka* de Ryōkan aqui citados estão incluídos em RZ 2:101, n.os 598–599.

54. A tradução do verso final é provisória. O significado da locução adverbial *ukara-ukara to* não é claro e não aparece em nenhum dos dicionários que consultei. Tomando isto como um possível erro de transcrição, li-o como *unkare* — um radical de *unkareru*, «divertir-se, folgar».

55. *Miso*, ou pasta de soja, um alimento básico da cozinha japonesa. Embora hoje seja mais comum ser produzido em fábricas, no meio rural do tempo de Ryōkan os agricultores preparavam frequentemente o seu próprio *miso*, demolhando e cozendo grãos de soja até poderem ser processados numa pasta que depois era misturada com sal e malte de trigo ou de arroz. O processo de esmagamento e moagem pode ser sujo e malcheiroso, e o humor da anedota reside no uso despreocupado, por parte de Ryōkan, da mesma tigela para depois lavar a cara e as mãos.

56. Uma povoação a nordeste da natal Izumozaki de Ryōkan, situada no interior, perto do rio Seba.

57. Aparentemente, uma cabana de praia usada para produzir sal — um bem valioso no Japão pré-moderno — através da fervura de água salgada.

58. A história seguinte, segundo a tradição oral, descreve o período em que Ryōkan foi monge em formação em Entsūji sob Tainin Kokusen. A história aparece em Soma Gyōfu, *Taigu Ryōkan* (1918). Uma nota acompanhante afirma: «Esta história é uma lenda transmitida e ainda hoje corrente em Entsūji. Foi-me relatada pelo atual abade do templo, Ishikawa Kaizen (s.d.).» ROI, 96, 98. No Japão pré-moderno, os oficiais locais, *mura yakunin*, eram representantes ao nível das aldeias do governo xogunal.

59. O humor do verso depende em grande medida de um trocadilho: pau-rosa (*Cassia siamea*; jap. *tagayasan*) é uma madeira rara importada do Sul da Ásia, e Ryōkan contrapõe o connoisseurismo de Chūmin à atitude, alegadamente negligente, do médico em relação à sua prática clínica. É à última, diz Ryōkan, que Chūmin deveria estar a «aplicar-se» —

em japonês, lido também *tagayasan*, forma do verbo *tagayasu*, literalmente «lavrar, revolver, trabalhar a terra» e aqui, por extensão, trabalhar com afinco. O verso está incluído em RZ 2:106; ver também, para comparação, o poema 1381 em RZ 2:276.

60. *Kusha ron*, sânscr. *Abhidharma-kosa-bhyasya* [Discurso sobre o repositório das discussões do Abhidharma], T 29, n.º 1558, é um tratado célebre sobre doutrina budista. Man'inji é um templo da Terra Pura Verdadeira em Izumozaki.

61. Como indica o relato de Bundai, a caligrafia de Ryōkan era muito valorizada e, já durante a vida do mestre, tinham começado a aparecer falsificações no mercado (ver GF, 261n6). O próprio Ryōkan tendia a resistir a pedidos de amostras do seu traço distintivo, mas estava sempre ansioso por agradar às crianças locais, e um estratagema comum era um coleccionador usar uma criança como pretexto para obter peças de caligrafia do mestre. O episódio aqui descrito por Bundai pode muito bem ser um caso desse tipo, segundo Tōgō Toyoharu. Ver *Shinshū Ryōkan*, 295. Uma fotografia em grande plano da peça de caligrafia — entre as mais famosas de Ryōkan — é a imagem de capa de GF.

62. S.d. Ryōkan nasceu, na verdade, em Izumozaki, uma cidade portuária vizinha de Amaze.

63. Kōshōji foi o primeiro templo Zen da escola Sōtō, fundado por Dōgen Kigen em 1233, em Uji, uma localidade a sul de Quioto mas dentro do actual distrito municipal de Quioto.

64. Ou seja, *renga*, uma forma japonesa de poesia encadeada baseada em *waka*, na qual os poetas se reúnem para ligar versos em sequências, muitas vezes longas. Foi muito popular nos círculos literários durante o período Edo.

65. Existem várias versões desta história. No *Kiwa*, por exemplo, Ryōkan permite deliberadamente que o ladrão lhe tire a colcha de debaixo

de si (RZ 2:530; GF, 104), enquanto noutros relatos, como vimos, o mestre entrega obedientemente a sua túnica.

66. *Hachi no ko*. A tigela de ferro que os monges budistas levam nas rondas de mendicância. Por vezes, Ryōkan substituía-a por uma tigela de madeira. Sobre o tema sobrevivem vários *waka* de Ryōkan, entre os quais: «Deixei para trás a minha tigela de esmolas / mas ninguém a quis levar / A minha pobre tigela de esmolas!» ROI, 108; RZ 2:10. Ver também GF, 111–17.

67. Yamada Tokō (1775–1844), amigo e primo de Ryōkan. Era poeta de *haiku* e produtor de *sake*, residente em Yoita.

68. Makiri não está identificado. Niigata é uma cidade importante voltada para a ilha de Sado, a cerca de trinta milhas ao longo da costa a partir da cidade natal de Ryōkan, Izumozaki. É actualmente a capital da Prefeitura de Niigata.

69. Ugan (m. 1808) era um amigo próximo de Ryōkan que se tornou monge em jovem e aparentemente regressou mais tarde à vida leiga, como indica o poema chinês (*kanshi*) de Ryōkan «Visitando o leigo Ugan». RZ 1:383–84; GF, 179, 282n85. Tsubame é hoje uma cidade na região de Niigata de Ryōkan.

70. A escola Kanō de pintura foi uma das principais escolas de pintura no Japão do início da modernidade. As suas raízes remontam ao século XV e continuou até aos tempos modernos.

71. Hizen é uma antiga província no sul do Japão, hoje Prefeitura de Nagasaki, e, portanto, a uma distância considerável do país da neve de Echigo, terra natal de Ryōkan.

REGRESSAR À NOTA 78

72. Ver RZ 2, n.º 1238, 195. Vários *waka* semelhantes estão incluídos em RZ. Ver RZ 2, n.os 1238–1240, 195.

73. Cerca de trezentas jardas. Um *chō* é uma antiga unidade de medida, sendo um *chō* equivalente a sessenta *ken*, ou «intervalos», medindo um *ken* cerca de seis pés.